OPERE
DI
PLATONE
TRADOTTE
DA DARDI BEMBO
GENTILUOMO VENEZIANO
COGLI ARGOMENTI, E NOTE DEL SERANO.
VOLUME PRIMO.

IN VENEZIA,
Al Secolo delle Lettere,
PRESSO GIUSEPPE BETTINELLI.

CIƆIƆCCXLII.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

Agli Illustrifs: ed Eccellentifs: Signori

RIFFORMATORI

DELLO STUDIO DI PADOVA

Mif. Giovanni Emo Procurator di S. Marco.
Sier Zan Alvise 2.° Mocenigo.
Mif. Zuanne Querini Procurator di S. Marco.

Giuseppe Bettinelli.

SON giunto alla perfine al termine tanto da me sospirato di poter soddisfare l'ardente brama che nutrisco da tanto tempo, di dare all' EE. VV. un picciolo saggio di quell' ossequiosa gratitudine ch'è do-

vuta alle grazie compartitemi in ogni tempo dalla vostra generosa beneficenza. Fui tardo per verità (ancor io lo conosco) a corrispondere al vostro singolarissimo merito; ma la cagione si è che non mi sortì di ritrovar mai cosa alcuna tra quelle che sino ad ora ho dato al Pubblico col mezzo delle mie Stampe, che meglio si potesse accomodare al vostro squisito Genio, ed alla vostra magnanima Inclinazione. Ma quest' Opera, per quanto io posso discernere, anzichè a voi si possa a bello studio dirigere, si porta da per sè stessa sì, ed in tal modo, che ad altri non si potrebbe offerire, senza farla traviare dal suo retto sentiero. In questi Dialoghi singolari (come mi fu assicurato da chi sopra tale argomento poteva rettamente giudicare) dispose il suo ammirabile Autore tutto ciò che può da un uomo suggerirsi, affine di perfezionare l' intelletto, e di riformare la volontà. Aggiungasi l' illustrazione delle Annotazioni, e degli Argomenti, ne' quali ci si fa intendere con chiarezza ciò che Platone, secondo il costume dell' Antichità, ci somministra alle volte di oscuro ne' suoi misteri. A chi pertanto meglio, che al vostro sempre ammirabile Discernimento, col qual unito a tutte l'altre rare doti, e virtudi, che possono desiderarsi in chi è preposto al governo de' Popoli, vi siete sempre mai resi l'oggetto del comun plauso in tutti i grandi maneggi che ave-

ste,

ste, e tuttora avete nell' Inclita vostra Repubblica: a chi, dico, meglio poteva convenire un' Opera di tanto pregio presso tutti gli uomini nella Letteratura più singolari; tanto più ch' ella è nella nostra lingua tradotta da un vostro Concittadino? E da un tale Concittadino, che insieme con altri non pochi, de' quali andò sempre, ed anco a nostri giorni va fornita la Veneta Nobiltà, insigni in ogni genere di Letteratura, e non punto inferiori a' più illustri Letterati, e più celebri, è ben meritevole di comparire innanzi a voi, che la Patria in ponendo alla direzione più ardua, e più difficile, ch' è quella delle Scienze, quant' elle sono, vi considera di comun consenso fra i molti i più esperti, ed i più riputati. Per lo che non credo di poter incorrer, per quanto pertiene all' Opera, la taccia di ardito, offerendola all' EE. VV. in tributo del mio profondissimo ossequio. Per quello che spetta a me, può ben chiunque persuadersi, non l' aver io perdonata nè a fatica, nè a spesa, perchè riuscisse l' Edizione non disdicevole alla Dignità di VV. EE. ed al merito di quest' Opera. Ma di ciò non debbo di vantaggio parlarne, essendo mio particolare dovere di corrispondere alle giuste intenzioni dell' EE. VV. per esser da voi particolarmente beneficato. Ricevete pertanto colla solita vostra Benignità un attestato del mio sincero rispetto; e se ciò non è quanto vi debbo (il che è

pur

pur troppo vero) assicuratevi, ch' egli è almeno quanto può la mia picciolezza offerirvi; e non isdegnate di vogliere lo sguardo della vostra benigna Clemenza a chi riconoscendosi tutto vostro, alla vostra autorevole Protezione si raccomanda.

A L

AL SERENISSIMO
MARIN GRIMANI
PRENCIPE DI VENEZIA.

Signor mio Colendissimo.

NON è alcuno, Serenissimo Prencipe, che non sappia, quanto sia bella, ed util cosa il saper regger sè stesso, la casa sua, e la Repubblica: e tuttochè ciascun si affatichi per conseguir questo fine, a lui indirizzando tutti i pensieri, e le azioni sue; tuttavia vediamo molto pochi che in tutti i tempi siano coloro, che intieramente il conseguano; nè ciò d'altronde deriva, che dal lasciarsi trasportar gli uomini dal dominio di quegli affetti, che sono in noi; e dal non sapere quali effetti da quali di loro sogliono cagionarsi nelle persone; i quali per non servire, cui dovrebbono, e per non conoscersi, come farebbe mistieri, perturbano, e guastano il tutto, e rendono difficile la vita nostra, e privatamente, e pubblicamente. Questo vedendo quegli sapientissimi Filosofi, mossi a compassione del genere nostro, proccurarono di agevolarci la via con i documenti loro: insegnandoci, come facilmente potessimo conoscer quelli, e gli effetti loro, e raffrenandoli moderare, e rendendoli alla ragione ubbidienti, far, che servissero al ministerio di lei; in che consiste la felicità umana. Or di quanti d'intorno a questo ad util nostro si affaticarono, fu senza pari il divino Platone, il quale, oltre all'aver trattato le cose naturali, e soprannaturali divinamente, gli affetti, ed i loro effetti in maniera sì maravigliosa esplicò, che non si può desiderar meglio; e perciò a ragione per tutti i tempi, da tutte le professio-

ni

ni de gli uomini, e da quelli, che sono in Cielo, fu sempre tenuto in suprema venerazione. Di questo Autore essendomi io soprammodo dilettato sempre, volentieri li diedi tutto quel tempo, che mi avanzava, e che levava agli altri affari, e mie occupazioni; con che mi è venuto fatto di trasportarlo nella lingua nostra materna. La qual fatica, al creder mio, dovendo essèr utile a coloro, che amano d'imparare, e filosofare, ho giudicato bene, che sia veduta; ma non sotto alla scorta, e protezione d'altrui, che della Repubblica nostra; e per due rispetti principalmente: l'uno, perchè avendo io portato meco dal nascimento quest' obligo d' impiegar tutta la mia vita in servizio di lei come in buona parte ho fatto servendola fuori in più reggimenti; così io conosceva, che questi frutti ancora degli studj miei, ch' erano suoi, d'altri esser non potessero; l'altro perchè sotto alla protezione sua, fatta riguardevole questa fatica, più volentieri fosse abbracciata dalle persone, e sicura dal sindicato degli oziosi. Or dovendo ella uscire sotto alla protezione della Repubblica, che altro non è, che sotto al nome di Sua Serenità, nella quale risplende tutta la maestà di lei, reputo a mia buona fortuna, ch' essa segga in quel trono, come quella, che con le proprie, e particolari eroiche sue virtù è per darle appresso ornamento compiutamente, e riputazione. E che ciò sia vero, il può conoscer ognuno, che si rivoglie a considerare non solo quei beni, che il Signor Dio ha voluto concederle, e che da' suoi maggiori le furono lasciati, dico la Nobiltà, la ricchezza, e l'Illustrezza, che per tante successioni si vede nella sua Casa; la quale e per li Prencipi, e Cardinali, e Senatori, e Prelati grandi, è pervenuta a quel supremo grado, che può pervenire: ma quegli altri divini, ch' essa si proccurò colle sue virtuosissime operazioni. Che se per confirmazione di questo, volessi particolarmente annoverare quanti in ogni tempo furono i maggiori suoi, i quali e dentro, e fuori servirono utilmente la Repubblica, so, che non verrei

rsi a capo agevolmente; tuttavia non voglio rimanere di accennar qui il gran valore dell'Illustrissimo Proccurator padre suo; il quale per li maggiori, e più importanti governi della Repubblica, sempre passando, e maneggiandosi così dentro, come fuori, ed appresso in diverse Ambascierie, e sempre alla Repubblica giovando, finì per servir lei innanzi al tempo la vita sua; lasciando dispiacere in tutti, i quali vedevano rimaner la Città priva di un ottimo Consultore in quei bisogni, ne' quali essa allora si ritrovava. Or, Serenissimo Prencipe, nata lei da maggiori sì gloriosi, ed in una sì illustre Famiglia, essendole in un certo modo lecito servirsi di quei beni, che i maggiori suoi le proccurarono; potendo essi per sè soli esserle scala a grandi onori nella Repubblica, ed a farla stimar molto; non volle la Serenità Vostra conoscendo esser cosa quasi turpe il proccurar di onorarsi colla sola gloria de' maggiori: ma ben si diede ad una emulazione di gloria così illustre, onde superò i maggiori suoi; e per ciò fare non si lasciò tirar nella sua giovanezza a quegli intertenimenti, e voluttà, a' quali la gioventù, accompagnata principalmente colle ricchezze, e con gli altri beni umani, suol darsi volentieri; ma a quegli studj, ed a quella maniera di vita s'incamminò, con li quali pareva far acquisto della virtù, e della principale, onde divenne prudentissima, e per consequenza moderatissima nelle sue azioni; dimodochè le fu agevole d'impatronirsi dell'amore di tutta la Città, ed appresso da queste due mescolate colla fortezza dell'animo generar in lei la terza virtù, o particella, ch' è la giustizia; nella quale essa sempre visse dando esempio singolare a tutti, come di ciò rendono testimonianza i carichi, ch' esercitò sempre, dentro, e fuori con grandissimo suo splendore, ed universal soddisfazione de' popoli; e di mano in mano potè rendersi forte nelle sue azioni: che se le fosse avvenuto (sì fatta era la sua virtù) non arrebbe dubitato di offerir sè stessa alla morte per la salute della

Patria, e de' ſuoi Cittadini. Or Sereniſſimo Prencipe, eſſa di tante virtù ornata, tuttochè privatamente viveſſe, intenta però ſempre al culto del Signor Dio, ed a quelle opere di pietà ſingolari, che da lei di continovo ſi eſercitavano, e che a Sua Divina Maeſtà ſoprammodo ſono cariſſime; le quali avendo eſſa ſempre proccurato, che reſtino celate, ſebben da sè la fama le ha fatte a tutti maniſeſtiſſime, non intendo di raccordarle, per conformarmi in queſto col ſuo volere; e dedita appreſſo al proccurare ogni utile alla Repubblica, ed ogni comodo a' parenti, ed agli amici ſuoi; dico tuttochè eſſa privatamente viveſſe, e proccuraſſe di dimoſtrarſi nel rimanente della vita pari agli inferiori a sè; ma ad infiniti col giovar loro, e ſovvenirli quaſi divina: fu ſempre tenuta per Prencipe da tutti, come quella, che in sè aveva le vere condizioni, che ſi ricercano a vero Prencipe; e che rendono Prencipe chi le poſſiede, in qualunque ſtato egli ſi viva; con le quali non ſolo ragionevolmente eſſa ſuperò i maggiori ſuoi così famoſi, e glorioſi, ma sè ſteſſa ancora; il che è virtù veramente eroica, e divina, e che dopo molti ſecoli appena per grazia ſpeciale ſuole ad alcuno concedere il Signor Dio. Queſte virtù ſopraumane, Sereniſſimo Prencipe, furono quelle, che moſſero quei buoni, ed illuſtri Padri, maſſimamente iſpirati dal Signor Dio al promoverla al Prencipato: non ſolo per dar Prencipe convenevole alla grandezza, e Maeſtà della Repubblica noſtra, ed acciò eſſa goder poteſſe il Prencipato per quel tempo, che a lei ſi conveniva, riſpetto a' meriti, e virtù ſue; ma perchè la Città lungamente contenta, e feliciſſima eſſer poteſſe dal ſuo reggimento, come ſi ritrova eſſere, e ſarà tuttavia, mentre il Signore a lei la concederà; adempiendo ella in maniera l'ufficio ſuo, che nè il pubblico, nè il privato ha che più oltre poter deſiderare da lei. Or vede ognuno, che ragionevolmente debbo ſtimare a buona fortuna l'eſſermi avvenuto di adornar, ed illuſtrar queſte mie fatiche col ſuo glorioſiſſimo nome-

me; come reputerò più oltre a grazia, e favore singolarissimo, se essa Prencipe Serenissimo, riguardando alla riverenza, ed umiltà dell'animo mio, con che le appresento queste fatiche, si degnerà con quel paterno affetto proprio dell'infinita sua umanità ricever quelle, e tener me nel numero de' suoi servitori, come fo professione di esserle sempre stato, e di viverne tuttavia. Il Signor conceda a Sua Serenità lunghissimi gli anni, favorisca i generosi pensieri suoi, intenti tutti al beneficio, e grandezza di questa Serenissima Repubblica, e de' suoi Cittadini.

Di Venezia il dì 10. *Novembre* 1601.

Di Sua Serenità

Umiliss. e devotiss. servitore
Dardi Bembo.

AI LETTORI.

Ffine che voi, discreti, e cortesi Lettori, abbiate questa tradozione fedele, e conforme al testo Greco, mi sono servito dell' Opera del Reverendissimo Massimo Margunio, Vescovo di Cerigo, di nazion Greco, Monsignor letteratissimo, e nella lingua Greca principalissimo; ed in alcuna parte ancora delli Eccellentissimi Dottori, e Fisici Fabio Paulini, che tiene in questa Città, il carico del legger la lezion Greca, e di Lucio Scarana: d'intorno che, se si verrà alla esperienza, si vedrà quanto queste fatiche siano state utili al facilitar la intelligenza di questa dottrina.

AVVISO DEL LIBRAJO.

NOn essendo confacevole al genio del nostro Secolo l'Ortografia, che usavasi nel tempo in cui scriveva il Traduttore di quest' Opera, perciò mi parve ben fatto di ridurla al modo ch' è più adattato alla pronuncia de' nostri tempi, giudicando che così potesse ancora servire d' istruzione a chi non fosse affatto pratico della retta maniera di scrivere in lingua Italiana. Il Testo per altro si è conservato nella sua purità, acciocchè si possa più agevolmente scorgere lo stile del Autore principale, di cui Dardi Bembo fu fedele, ed esatto custode.

ASSOCIATI

Concorsi alla presente edizione nel seguito della Stampa del primo Tomo.

VENEZIA.

Il N. H. ſ. Antonio Mocenigo Cavalier.
L'EMINENTISSIMO SIGNOR CARDINAL REZZONICO.
Il N. H. ſ. Andrea Corner de ſ. Marco.
Il N. H. ſ. Andrea 3. da Lezze Cav.
Il N. H. ſ. Andrea Querini de Miſ. Zuanne Procurator.
Il N. H. ſ. Angelo Querini de ſ. Lauro.
Il N. H. ſ. Tommaſo Querini de ſ. Anzolo.
Il N. H. ſ. Niccolò Balbi.
Il N. H. ſ. Franceſco Sanudo.
Il N. H. ſ. Vettor Molin q. Domenico.
Il N. H. ſ. Antonio Corner.
Monſignor Gaſparo Negri Veſcovo di Città Nuova.
Il N. H. ſ. Antonio Vanaxel.
Il N. H. ſ. Vicenzo Gradenigo.
Il N. H. ſ. Gio: Alviſe Mocenigo.
Il N. H. ſ. Tommaſo Sandi.
Il N. H. ſ. Alviſe Priuli.
Il N. H. ſ. Znanne Loredan.
Il N. H. ſ. Alviſe Piſani.
Il N. H. ſ. Bernardo Nani.
Il N. H. ſ. Gio: Antonio Riva.
Sua Eccellenza Mareſcial Schulemburg.
Il N. H. ſ. Niccolò Co: Manin.
Il N. H. ſ. Franceſco Co: Zanobrio.
Sua Eccellenza Sarg. Generale Straticò.
Il N. H. ſ. Lorenzo Marcello.
Sua Eccellenza Reverendiſſima Monſ. Giovanni Ariberti Arciveſcovo di Palmira.
Il N. H. ſ. Piero Marin.
Il N. H. ſ. Girolamo Grimani de ſ. Piero.
Il N. H. ſ. Gio: Antonio Ruzini.
Il N. H. ſ. Piero Emo q. Zuanne.
Il N. H. ſ. Zuanne Co: Vezzi.
Il N. H. ſ. Girolamo Aſcanio Zuſtinian.
Il N. H. ſ. Girolamo Mocenigo de ſ. Alviſe 9.
Il N. H. ſ. Marc-Antonio Valier.
Il N. H. Miſ. Gio: Battiſta Albrizzi Proc.
Il N. H. ſ. Lorenzo Balbi.
Il N. H. ſ. Andrea Redetti.
IL SERENISSIMO D. D. PIETRO GRIMANI DOGE DI VENEZIA.
Il N. H. Miſ. Giovanni Emo Procurator.
Il N. H. Miſ. Giovanni Querini Proc.
Il N. H. ſ. Z. Alviſe 2. Mocenigo.
L'EMINENTISSIMO SIGNOR CARDINAL QUERINI VESCOVO DI BRESCIA.
L'Ill. Sig. Abate Gio: Antonio Muazzo.
L'Ill. Sig. Franceſco Co: Sceriman.
Il Sig. Simon Zender.
Il Sig. Dottore Spiridione Capitanachi.
Il Sig. Dottore Michiel Franzini.
L'Ill. Sig. Marcello Crivelli.
Il Rev. D. Eugenio Bulgari Diacono Greco.
Il Sig. Dottore Teodoro Gaeta.
Il Sig. Dottore Carlo Goldoni Conſole di Genova.
Il Rev. D. Antonio Catiforo Dottore Sacerdote Greco.
Il Rev. P. D. Benedetto Mitarelli Lettore Monaco Camaldoleſe.
Il Reverendiſs: P. D. Federigo Nicoletti C. R. S. Rettore del Seminario Ducale.
Il Sig. Abate D. Franceſco Roſſi.
Il Sig. Zaccaria Maruzzi.
Il Sig. Matteo Capitani.
Il R. P. D. Michelangelo Sicuro C. R. S.
L'Ill. Sig. Pietro Buſenello Segretario.
Il Rev. Sig. D. Vincenzo Vignudelli Diacono Alunno in S. Moisè.
Il Sig. Abate D. Giacomo Caſelato.
L'Ill. Sig. Antonio Zanchi Avvocato.
L'Ill. Sig. Coſtantin dall'Oſta Avvocato.
L'Ill. Sig. Sebaſtiano Uccelli Avvocato.
L'Ill. Sig. Gabriel Gabrielli Nodaro Pub.
Il Sig. Dottor Stelio Maſtraca.
Il Rev. Sig. D. Steffano Domenighini.
Il Rev. Sig. Dottor Silveſtro Calza.
Il Rev. Sig. Dottor Sebaſtian Melchiori.
L'Ill. Sig. Abate Giovanantonio Verdani.
Il Sig. Biaggio Ugolini.
Il Rev. Sig. D. Adamante Martinelli Diacono Alunno in S. Samuele.
Il Sig. Abate Dottore Giuſeppe Succi.
La Libreria di S. Giorgio Maggiore.
Il Sig. Gaſparo Baſeggio Librajo.
Il Rev. Sig. D. Michiel Finazzi Sacerdote Titolato in Sant'Angelo.
Il R. P. D. Domenico Galliſon C. R. S.
Il Sig. Dottor Coſtantin Foſcalli.
Il R. P. D. Antonio Panizza C. R. S.
Il Rev. Sig. D. Antonio Pelle Sacerdote Alunno in S. Moisè.
Il Reverendiſs: Sig. D. Paulo Dottor Girardi Titolato in S. Moisè, Parroco Capellano di S. Procolo.
Il Rev. Sig. D. Antonio Penſa Sacerdote Alunno in S. Moisè.
Il Sig. Carlo Cevotti.
Il Rev. Sig. D. Giovanni Indrik Suddiacono Alunno in SS. Apoſtoli.

Il

Il Rev. Sig. D. Carlo Parisi Sacerdote Alunno in Sant'Angelo.
L'Ill. Sig. Andrea Rossetti Dottore in Medicina.
Il Reverendiss: Sig. D. Bartolomeo Prevati Arciprete di Campo di Pietra.
L'Ill. Sig. Agostino Bianchi Segretario.
L'Ill. Sig. Bernardin Montanari Avvocato.
Il Rev. Sig. D. Giovanni Spada Suddiacono Alunno in S. Maria Nova.
L'Ill. Sig. Pier-Antonio Bruni Avvocato.

VIENNA.

L'Ill. Sig. Abate Pietro Metastasio.

MILANO.

L'EMINENTISSIMO SIGNOR CARDINAL STAMPA ARCIVESCOVO DI MILANO.
Il R. P. D. Francesco Maria Manara C.R.S. di Pavia.
L'Ill. Sig. Marchese Abate Francesco Belisson di Pavia.
La Libreria de'RR. PP. Agostiniani Scalzi di S. Damiano in Monforte.
La Libraria de' RR. PP. Agostiniani Scalzi di Santa Francesca Romana.
Il R. P. D. Domenico Maria Prina Predicator Bernabita.
Il R.P. Maestro Giuseppe Maria Baliana Domenicano.
L'Ill. Sig. Co: Abate Monti.
Il Reverendissimo P. D. Placido Curioni Priore della Certosa.
Il Reverendissimo P. Maestro Fornara ex Procurator Generale dell'Ordine Carmelitano.
Il R. P. Ignazio da S. Giuseppe Predicatore Agostiniano Scalzo.
L'Ill. Sig. Avvocato D. Scipione Tardiani Dottore Collegiato di Parma.
Il Rev. P. Giuseppe Antonio Somaglia Agostiniano Scalzo.

MODENA.

Il Sig. Dottor Pellegrino Rossi.
Il Sig. Abate Antonio Gardani.
Il R. P. Jacomo Morini Parmigiano de' Minimi di S. Francesco di Paola.
Il Sig. Dottor Gio: Paolo Benedetti.
Il Sig. Dottor Gaetano Tonani.

Il Reverendiss. Sig. D. Giuseppe Amorosi.
Il Sig. Abate Domenico Bolli.

BOLOGNA.

Il Reverendiss: Sig. Canonico Zanchini.
Il Sig. Filippo Santini.

FERRARA.

Il R.P. Giuseppe Maria Agostiniano Scalzo.
Il R. Sig. D. Giacomo Casanova Sacerdote Ariminese.
Il Sig. Abate Matteo Gibertoni Modenese.
Il Sig. Canonico Brunone Bruni Bolognese.
Il R. P. Casimiro da S. Jacomo Agostiniano Scalzo Romano.
L'Ill. Sig. Abate D. Girolamo Canonici.
Il R. P. Renato di Gesù Maria Agostiniano Scalzo.

PADOVA.

L'Ill. Sig. Lodovico Riva Lettor Pubblico.
L'Ill. Sig. Antonio Terzi Lettor Pubblico.
L'Ill. Sig. Canonico Pellegrino Co: Ferro.
L'Ill. Sig. Antonio Vallisnieri Lettor Pub.

VICENZA.

L'Ill. Sig. Marchese Luigi Sale.
Il R. P. D. Gio: Paolo Vajenti C. R. S.
L'Ill. Sig. Co: Giovanni Montanari.

BERGOMO.

Il Sig. Abate Michelangelo Bana.
Il Sig. Abate Giacomo Calisto.

TREVIGI.

L'Ill. Sig. Fioravante degli Azzoni Avogari.

ANCONA.

Il Sig. Lorenzo Maria Bargiachi.

RAVENNA.

Il R. P. Maestro Grossi C. R. S.

ROMA.

L'Illustriss. Sig. Abate D. Fabio De' voti.

T A-

TAVOLA
DE' DIALOGHI.

	Pag.
L' EUTIFRONE, o della Pietà.	1
L' APOLOGIA di Socrate.	20
IL CRITONE, o di ciò, che si ha a fare.	49
IL FEDONE, ovvero dell'Anima.	64
IL CRATILO, o della retta invenzione de' Nomi.	136
IL TEETETO, o della Scienza.	197
IL SOFISTA, ovvero dell'Ente.	268
IL REGNO.	325
IL PARMENIDE, ovvero delle Idee.	388
IL FILEBO.	435
IL CONVITO.	494

NOI

NOI RIFORMATORI
DELLO STUDIO DI PADOVA.

AVendo veduto per la fede di revisione, ed approbazione del *P. Fra Paolo Tommaso Manuelli Inquisitor di Venezia*, nel Libro intitolato, *Opere di Platone tradotte in lingua Volgare da Dardi Bembo, col Trattato di Timeo da Locri dell'Anima del Mondo*, non v' esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente, per attestato del Segretario nostro; niente contro Prencipi, e buoni costumi, concedemo Licenza a *Giuseppe Bettinelli Stampatore di Venezia*, che possi esser stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 11. Luglio 1741.

[Giovanni Emo Proc. Rif.

[Z. Alvise Mocenigo 2.° Rif.

[

Agostino Bianchi Segr.

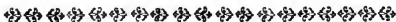
Registrato in Libro a carte 8.

Registrato nel Magistrato Eccellentiss: degli Esecutori contro la Bestemmia a carte 7.

Antonio Paolucci Segr.

DELLE OPERE DI PLATONE,

VOLGARMENTE TRADOTTE DA DARDI BEMBO,

PARTE PRIMA.

L'EUTIFRONE, ovvero della PIETÀ.

ARGOMENTO.

IL titolo stesso dimostra la tesi, o sia il soggetto di questa disputa, cioè ch'ella versa intorno alla Religione; non già per insegnare qual sia la vera, ma per confutare la falsa. Eccone adunque la occasione e il motivo. Era accusato Socrate d'empietà, cioè di Religione violata, e con tal pretesto chiamato in giudicio. Comparve nel portico del Re, ch'era il foro destinato ai giudicj; ed ivi passeggiando viene incontrato da un certo indovino chiamato Eutifrone, il quale colà era anch'esso andato per accusare suo Padre di omicidio, mosso, com'egli diceva, da spirito di Religione. Quindi della Religione nasce il discorso; e nell'uno, e nell'altro esempio Platone insegna, come sotto specie e pretesto di Religione molte volte gli uomini peccano, o perchè coprono i loro odj col nome di lei, come facevano gli avversarj di Socrate; o perchè trasportati da certo imperito e superstizioso zelo, con troppa malignità cercano di soddisfare le proprie opinioni, come Eutifrone accusando suo Padre, e di quello valendosi per coonestare la sua insolenza e novità. Allega dunque e confuta Socrate le false opinioni de' suoi Cittadini intorno alla Religione, ed insegna ch'errano nel definirla, abbracciando l'ombra di lei, in vece della vera; e quindi convince farglisi grandissima ingiuria coll'accusa che gli vien data di empietà da uomini affatto imperiti della vera Religione; mentr'egli la stabiliva per vero e saldo fondamento di tutta la società, e solamente dimostrava, che la religione de' Gentili, cioè le loro opinioni intorno al culto divino, non era la vera e germana, ma una ridicola empietà del tutto aliena dalla natura di Dio. Ed a questo si riduce quella clausola della disputa, che ammessi i principj loro, o la Religione non sarebbe *una* (a) *servitù, ma quasi un mercato ed un traffico* tragli uomini, e tragli Dei. E' adunque una riprova della falsa Religione contro tutti i superstiziosi per bocca di un Gentile, che pure anch'esso ignorò la vera. E ciò sia detto intorno al soggetto di questo Dialogo.

L'ordine è questo. Primieramente si stabilisce il motivo della disputa, d'onde s'apre la strada al principale ragionamento. Socrate cava da Eutifrone tre definizioni, o descrizioni della Religione, ma imperfette e mancanti, e le riprova. Spiega alcune passioni appartenenti alla natura di quella sorte di Religione, non già raccogliendole dottrinalmente, e definitivamente, ma soltanto ammassando con varie-

(a) *non* ὑπηρετικὴν, *ma* ἐμπορικήν.

tà tutto ciò, che per l'una e per l' altra parte può dirsi (come richiedono le leggi (a) *del carattere che serve ad investigare*) per confutare quelle difettose definizioni, e per render ridicole le incerte opinioni de' suoi Cittadini intorno alla Religione. Ed affinchè, così parlando, non paresse che con una sì vagante maniera di discorso rendesse oscura la verità, Socrate insegna incidentemente, valendosi, secondo il suo costume, della Ironia, per convincere Eutifrone d'imperizia in quella cosa appunto, della quale ostentava pienissima e certissima cognizione. Queste cose adunque si trattano, com'egli dice, (b) *alto e basso*, cioè in via di probabilità, e per l'una parte, e per l'altra; ma in modo che se ne possono trarre opportunamente distinte proposizioni.

Quanto poi la ragione umana sia perspicace nella cognizione della Religione, da questo luogo, e da altri simili si può giudicare. Degni di esser confrontati sono il 2, e 3. della Rep: ove Platone abbatte in modo i fondamenti della superstizione, che da alcuni evidenti principj chiaramente raccoglie o false essere quelle cose, che a' loro Dei venivano attribuite, o ch' eglino non erano Dei; e che nè con probabili, nè con necessarie ragioni si può convincere che gli Dei patrj sieno Dei. Evidentissimi sono questi principj: che la Religione è il fondamento della vita, e della Repubblica: che si deve cacciare dalla vita degli uomini quella Religione, la quale con favolose invenzioni perverte la natura di Dio: che quelle opinioni la pervertono, le quali fanno Dio mutabile, autore del male, bugiardo, prestigiatore, ed indulgente alle umane scelleratezze. Egli parimente nel secondo delle Leggi conobbe quali sieno i (c) *caratteri* che costituiscono una vera Religione: essere la Religione la (d) *cognizione dell'Ente*, la vera sapienza, e *la* (e) *massima scienza*: dice essere Iddio *quell'* (f) *Ente, e da sè stesso Ente*. Ma fino a qual segno questa sua cognizione sia arrivata, e come la manifesti, vedasi nelle dispute stesse: nel Filebo 6, e 7. della Rep. 10, delle Leggi, nell'Epinomide, nel Timeo, nel Fedro, ed altrove: dei quali luoghi il confronto è intieramente necessario a chi vuole con utilità filosofare. Con tutto questo Platone convinse la falsità, ma ignorò la verità.

Da questa utilissima disputa abbiamo scelto alcuni assiomi, e Teoremi. Molti ne abbiamo lasciato da rintracciare alla diligenza dell'erudito Lettore:

TEOLOGICI,

O come dicono, Metafisici, perchè alla Religione appartengono.

1. E' innato ed ingenito negli animi di tutti gli uomini il sentimento della Religione, cioè esservi Dio, e doversi adorare.

2. Regna però tra gli uomini una somma ignoranza, e un sommo abuso della Religione; come apparisce dalle grossolane invenzioni loro intorno agli Dei: onde da quei medesimi principj, ch' essi concedono, si convince non esser veri quelli Dei, e per questo non vera nemmeno la loro Religione.

3. Coloro spesse volte ignorano bruttissimamente la Religione, che con superbia ne ostentano cognizione.

4. Somma giustizia somma ingiuria.

5. La superstizione consolidata nella temerità della moltitudine abbraccia indifferentemente qualunque, quanto siasi, mostruosa credenza col solo pregiudicio della propria opinione, siccome apparisce dalle invenzioni favolose, che si spacciano intorno agli Dei.

6. Benchè la superstizione si trasformi in varj riti, ai quali dà pretesto di Religione; è però vero, e necessario che una solamente sia la idea della Religione; cioè, una sola, e vera Religione ci sia, e non più.

7. Gli uomini e conoscono, e confessano i generali principj del bene e del male; cioè, approvano il bene, e condannano il male: ma nell'applicazione alle cose particolari confondono intieramente quella differenza tra il bene, ed il male.

8 Incerti sono e vaganti i discorsi degli uomini, e come Dedali, mentre disputano della Religione: così accade che con i loro discorsi la verità non solamente si oscura, ma ancora affatto si perde.

9. La Religione è veramente ciò, (g) *ch'è grato a Dio*: cioè si definisce per la volon-

(a) τῦ πειραςικῦ χαρακτῆρος, (b) ἄνω, ἢ κάτω. (c) τύποι,
(d) τῦ ὄντος γρῶσιν, (e) τὸ μέγιςον μάθημα. (f) τὸ ὂν, ἢ αὐτὸ ὂν.
(g) τὸ θεοφιλὲ.

volontà di Dio; ma si deve con scienza, e con perizia intendere quale sia questa volontà.

10. La Religione non è una vana ombra, o larva di Santità, ma una parte della Giustizia; cioè, il capo principale della Religione si è il vivere giustamente, e dovutamente.

11. La erudita cognizione di Dio è lo stabile sostentamento del culto divino: e questa cognizione non è una inefficace ed oziosa imaginazione; ma (a) si deve conoscer Dio per adorarlo, come nell'Epinomide s'insegna.

12. Il carattere della falsa Religione si è l'esser ella (b) *da mercato e da traffico*: poichè niente potiamo dare a Dio; ma tutti dobbiamo dipendere dalla sua liberalità, e bontà.

DIALETTICI.

13. Tale è la natura (c) delle cose relative che non possono tra loro congiungersi, e l'una vestirsi della natura dell'altra; ma cadauna conserva la propria per ragione del loro reciproco rapporto.

14. La definizione non solamente deve spiegare le affezioni, cioè le qualità, e gli aggiunti delle cose, ma ancora la loro idea, o propria natura e sostanza.

15. Il genere si stende più della specie, come quello che la comprende.

Tertulliano nell' Apologetico.

Socrate fu condannato, perchè distruggeva gli Dei. Sin da principio, cioè sempre la verità è stata odiosa: pure il pentimento, che dimostrarono gli Ateniesi della loro sentenza col condannare gli Accusatori, la Statua d'oro collocata nel Tempio, l'abolizione della condanna stessa, resero a Socrate testimonianza ec. Il medesimo: O sconsigliato Apollo! Rese testimonianza di sapienza a colui, che negava esservi Dei.

(a) *cognizione* ὑπορετικὴ. (b) ἐμπορικὴ.
(c) *le cose relative* ἐναντίως ἔχετον ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων.

EUTIFRONE, E SOCRATE.

SOCRATE, che è avvenuto di nuovo, che tralasciando tu gli esercizj del Liceo, passeggi qui intorno al portico del Re; non avendo tu, come io, davanti al Re causa niuna? *So.* O Eutifrone, (1) gli Ateniesi non chiamano causa questa, ma ben accusa. *Eu.* Che dì tu? Alcuno, com'è avviso, ti ha accusato: perchè io non penserei, che tu avessi accusato altrui. *So.* Per certo nò. *Eu.* Ma altri te? *So.* Adognimodo. *Eu.* Chi è costui? *So.* O Eutifrone, io non lo conosco bastevolmente, parendo egli giovane, e non conosciuto; ma (com'io penso) lo

 chia-

(1) Occasione del Dialogo. Socrate ad Eutifrone, che gli dimandava perchè fuori del suo costume erasi portato al foro; risponde di essere accusato di empietà da Melito. Così si prepara opportunamente la strada a disputare intorno alla Religione. Platone prudentemente introduce in questa disputa la persona di Eutifrone, che spacciava somma cognizione nelle cose della Religione, e quasi come un'Arte la trafficava: poichè egli era indovino, siccome apparisce dal Cratilo, e dai seguenti Dialoghi; acciocchè in una persona illustre, e che s'impiegava in insegnare la Religione, più comodamente potesse confutare le vane opinioni de' suoi Cittadini intorno a quella.

chiamano Melito, ed è del popolo Piteo; se tu hai nella mente alcun Melito Piteo co'capegli lunghi, ed isparsi, col naso aquilino, e gobbo, e con non troppo bella barba. *Eu.* Non l' ho nella mente, o Socrate. Ma di che ti ha egli accusato? *So.* (2) Di che? Non di cosa di poca importanza, (come mi pare) non essendo di poco momento, ch' egli così giovane abbia conosciuto cotanta cosa: perchè egli (siccome dice) conosce in che modo si corrompano i giovani, e chi li corrompe, e par quasi savio; e veduta la mia ignoranza, com'io volga sossopra gli eguali suoi, ricorre alla patria per accusarmi, nonaltrimentichè a madre; inmanierachè esso solo, mi è avviso, che tra civili ci regga bene: conciossiachè primieramente si abbia a prender la cura de' giovani, affine si faccian ottimi quanto si possa il più; così come conviene, che il buon agricoltore curi innanzi le piante tenere, e poscia alle altre provvegga. Ora Melito peravventura monda noi prima, i quali (com'egli dice) corrompiamo i germi de' giovani, poscia prendendo pensiero ancora de'più vecchi, sarà causa alla città di molti, e grandissimi beni; inguisachè ne sia per succedere ciò, ch' è verisimile, avendo egli dato un principio tale. *Eu.* In vero, o Socrate, il desidererei; ma dubito, che non adivegna in contrario, parendomi adognimodo, che voglia di subito nuocer primieramente a questa città chi a te tenta di far ingiuria. E dimmi qual cosa dic'egli, con cui (facendola tu) corrompi i giovani? *So.* O uomo maraviglioso, certe cose sconvenevoli da udirsi, dicendo egli, ch' io sia autore di Dei, e (come dice) per causa loro mi ha accusato, come quello, che introduca i nuovi, o nieghi i vecchi. *Eu.* O Socrate, intendo già, che tu fai professione, che il Demone sia per tutto teco: onde contro di te, come innovatore di cose divine, ha dato quest'accusa, e se ne viene al giudicio per calunniarti; quasi abbia egli conosciuto, che queste cose possano agevolmente ricever calunnia appresso al volgo. Ancora scherniscono me, quasi io impazzisca, quando tratto nello arrengo delle cose divine, predicendo lor le future: tuttochè io non habbia predetto mai cosa niuna, se non vera; nondimeno portano invidia a noi, ed a tutti, che sono di tal sorte. Or di costoro non hassi a prender niun pensiero; ma sì bene frattanto a perseverare nel medesimo modo. *So.* O amico Eutifrone, non importa forse niente l' essere schernito. Per certo (come mi pare)

(2) Rammemorando Socrate la querela datagli da' suoi avversarj, e proponendo la cosa secondo il suo costume con modestia, e semplicità, senza dimostrare alcun odio o contro la cosa stessa, o contro le persone; tratta però in modo, che si rende manifesta la malvagità e scelleraggine de' suoi nemici: i quali col pretesto della pietà, e del ben pubblico, non tendono ad altro che a soddistare i cattivi loro desiderj. Così il primo capo dell' argomento intorno alla Religione si è: Gli uomini col nome della Religione cuoprono le loro scelleraggini per opprimere i buoni; siccome chiaramente si vede nella persona di Socrate ingiustamente violato.

pare) non tengono molto pensiero gli Ateniesi, se pensano, che alcun sia perito, purchè non sia atto ad insegnar altrui la sua sapienza; ma perseguitano chi si avvedono, che riempie gli altri della propria perizia; o concitati da certa invidia (come tu affermi) o da altra cagione. *Eu.* Veramente non desidero molto di far l' esperienza in che guisa finalmente siano disposti verso di me. *So.* Perchè egli è avviso peravventura, che tu di rado faccia di te mostra ad altrui, nè vogli insegnare la tua sapienza; ma dubito, che non appaja loro, (essendo io umano) ch' io mi dimostri per tutto, e liberalmente troppo a qualunque uomo; avendo in usanza non solamente senza mercede, ma spontaneamente ancora ad offerir me, e le cose mie, purchè alcuno le voglia udire. Dunque se così mi fossero per ischernire, (come ora diceva) che tu di d' essere schernito; in vero non mi sarebbe punto molesto di esser tirato in giudicio da chi scherzassero, e ridessero: ma se ciò tentano seriamente; egli è incerto, ove alla fine riesca la cosa, fuorchè a voi indovini. *Eu.* O Socrate, peravventura non averai travaglio, se secondo la virtù del tuo intelletto nella tua causa contenderai, ed io (come penso) nella mia. *So.* (3) Forse hai ancora tu causa alcuna? Sei reo, oppur accusi? *Eu.* Accuso. *So.* Chi? *Eu.* Chi mentre perseguito, pajo impazzire. *So.* Che si perseguita forse da te alcun che vola? *Eu.* E' forte lontano che voli chi oggimai è di età grande. *So.* Chi è costui? *Eu.* Mio padre. *So.* Tuo padre, o ottimo uomo? *Eu.* Adognimodo. *So.* Ora qual è la colpa, e di che è l'accusa? *Eu.* O Socrate, di omicidio. *So.* O Ercole! forse non si sa, o Eutifrone dal vulgo, come ciò si faccia bene, non pensando io, che sia fattura di ciascuno il far ben questo; ma di chi di gran lunga sia consumato nella sapienza. *Eu.* Anzi di gran lunga per Giove, o Socrate. *So.* Dimmi, ha tuo padre ammazzato alcuno de famigliari? E' così egli? Percioccnè non accusaresti di omicidio il padre, di alcuno straniero. *Eu.* Sarebbe cosa ridicolosa, o Socrate, se

tu

(3) Seconda Ipotesi che serve per argomentare intorno alla Religione: cioè, che gli uomini ignorano cosa sia Religione, benchè ne spaccino sicura cognizione. La Ipotesi, o, come dicono, il caso è questo. Un Mercenario aveva ucciso un Servo del Padre di Eutifrone. Questi aveva posto prigione l' uccisore finchè venisse l'ordine dell' Interprete; in tanto l'uccisore medesimo tra ceppi morì. Eutifrone adunque accusa il Padre di omicidio, poichè per comandamento di esso colui era stato posto prigione, ed in tal modo per cagione di esso era morto. Quindi nasce la questione. Imperocchè pare cosa empia che il Padre sia chiamato a capitale giudicio dal Figlio: ed all' incontro par cosa pia il fare che non rimanga impunita la scelleraggine, senza riguardo per veruna persona. In questa controversia si cerca cosa sia il *Pio*, e l' *Empio*, ovvero il *Santo*, ed il *Profano*. Apparisce adunque nella persona di Eutifrone, il quale, come abbiam detto, faceva l'arte dell' indovino, e tra ficava quest' arte medesima, che coloro i quali ne ostentano per cieca ambizione maggior cognizione, nelle cose ad essa appartenenti vanno infelicemente a tentone: indi errano ancora i superstiziosi nell' abusarsi vanamente della severità: il che fa che un sommo diritto, sia una somma ingiuria.

tu ſtimaſſi che importaſſe, che foſſe ucciſo famigliare, o ſtraniero; nè queſto ſolamente ſi oſſervaſſe, ſe a ragion aveſſe ammazzato chiunque ucciſe, oppur nò. Che ſe a ragione, da licenziarſi ſarebbe; ma ſe con ingiuria, da perſeguitarſi; tuttochè chi aveſſe ucciſo alloggiaſſe, e mangiaſſe teco: concioſſiachè ſi faccia pari il peccato, ſe conſapevole ti accompagnaſſi con queſto tale; e col giudicio non mondaſſi te ſteſſo, e lui caſtigando: benchè chi morì era mio cliente, e miniſtro, il quale attendendo noi in Naſſo all' agricoltura, per mercede ci ſerviva. Or egli quaſi ebro, e concitato da ira contro certo noſtro ſervidore incontinente lo uccíſe: onde il padre legateli le mani, ed i piedi, lo gettò in una foſſa, e mandò qui un uomo, il quale ricercaſſe dallo interprete delle leggi ciò che foſſe da farſi. Frattanto non curò di quel legato, come omicida, quaſi adognimodo non importaſſe niente, ſe peravventura moriſſe. Il che avvenne ancora, concioſſiachè innanzichè dallo interprete ritornaſſe il meſſo, ſe ne morì dalla fame, dal freddo, da' lacci. Per queſta cagione il padre, ed il rimanente de' parenti a male ſi reccan molto, che per la morte d' un micidiale io perſeguiti il padre reo di morte; il quale, com' eſſi dicono, non lo ha ammazzato; o ſe anco ammazzato l'aveſſe, non ſarebbe da curarſi nulla della morte d'un micidiale, dicendo eſſere coſa empia, che il figliuolo proccuri la morte al padre: giudicando eſſi male, o Socrate, in che modo ſe ne ſtia la Divina volontà di Dio intorno al Pio, ed al Profano. *So.* O Eutifrone, preſumi tu forſe per Giove, di ſaper in cotal guiſa come ſe ne ſtiano ſinceramente le coſe divine, le pie, e le profane; inmodochè adempiendoſi elle così, come tu dì, non temi accuſando il padre reo di morte, di non incominciare alcuna coſa profana? *Eu.* (4) O Socrate, non riceverei niuna utilità, nè in alcuna coſa Eutifrone ſarebbe dal vulgo differente, ſe per certo non conoſceſſi perfettamente tutte le coſe sì fatte. *So.* O maraviglioſo Eutifrone, è egli forſe ottima coſa, ch' io divenga tuo ſcolare: e nella conteſa, ch' io ho con Melito ponga dinanzi queſto primieramente: cioè, che in fin qui io abbia ſtimato aſſai la cognizione delle coſe divine; ma ora poichè egli ha detto, ch' io ſecondo la propria, e vana opinione fabbrichi nuovi Dei, io mi ſia fatto ſcolar tuo? Dunque ſe io diceſſi: O Melito, ſe tu confeſſi, che Eutifrone ſia ſaggio intorno sì fatte coſe, ed abbia buona opinione; ſtima, che ancor io la tenga, e non voler contender; altrimenti in giu-

(4) Volendo Eutifrone dar a credere di ſapere coſa ſia il *Santo*, Socrate finge di non ſaperlo, e ciò alla ſua maniera; a fine di confutare in diſputando la vana giattanza dell'altro. Egli non inſegna coſa veramente ſia la Religione; ma ſolamente convince la ſtupida, e craſſa ignoranza degli uomini in queſta materia. Ed abbiamo accennato anco nella prefazione non eſſere il fine di queſto dialogo, inſegnare dottrinalmente qual ſia la vera Religione, ma in via argomentativa confutare la falſa.

giudicio chiamerai innanzi di me il maestro, il qual corrompe gli uomini vecchi, cioè me, e il padre suo: me insegnando; ma quello ammonendo, e castigando. Che s'egli a me non ubbidisse, nè rimettesse il giudicio, o se in mia vece ti accusasse; le medesime cose in giudicio tu diresti, le quali io gli ho messe davanti. *Eu.* Così, o Socrate, per Giove, se tentasse di accusarmi, ritroverei, come penso, ove egli fosse debole, ed infermo: e molto prima di lui che di me in giudicio si contenderebbe. *So.* Ed io, amico caro, ciò conoscendo desidero di farmiti scolare: conoscendo io che non apparisce, che niun altro, nè Melito vegga te; ma adognimodo abbia veduto me acutamente, ed agevolmente, inguisachè io sia stato accusato d'impietà. (5) Dunque al presente dimmi per Giove ciò che affermavi poco fa di saper chiaramente. Qual dì tu, che sia il Pio, o l'Empio, e d'intorno all'omicidio, ed all'altre cose: o non è il medesimo in tutte le azioni il Pio con seco? E di nuovo il Profano contrario ad ogni Pio, ed a sè stesso somigliante, avendo una certa Idea secondo il Profano tutto quello che dee esser tale. *Eu.* Ad ognimodo, o Socrate. *So.* Dunque di ciò, che chiami Pio, e che Profano. *Eu.* (6) Io chiamo Pio quello che al presente fo io, il castigar colui, che opera ingiustamente, o intorno alle uccisioni, o sacrilegj, o ad altra cosa sì fatta, o padre, o madre, o qualunque altro avesse peccato; ma il non castigar, Profano. Anzi, deh vedi Socrate, quanto potente congettura io ti porti della legge, che così sia, come ho narrato ad altrui, dicendo allora finalmente farsi bene, quando affatto ad alcun non perdoniamo, che opera impiamente, chiunque sia egli: perciocchè gli uomini (7) stimano, che sia Giove sopra a tutti i Dei ottimo, e giustissimo; e confessano, ch'abbia legato suo padre, perchè senza ragione inghiotti i figliuoli. Più oltra si afferma, ch'egli abbia castrato il padre per altre cose sì fatte: e si adirano meco, perchè io perseguito il padre reo d'ingiustizia: e in cotal guisa questi uomini dicono cose contrarie a loro stessi, così d'intorno a' Dei, come a me. *So.* (8) O Euti-

(5) Il chiaro carattere della questione: cosa sia il *Santo*, cioè la Religione, o la Pietà: della quale si ricerca la idea, vale a dire la vera ed essenziale definizione, che propriamente, e determinatamente spieghi la natura della cosa, inmanierachè venga sotto gli occhi rappresentata, col dinotare ed indicare il genere di essa, e le sue vere e specifiche differenze.

(6) Prima descrizione della Religione; ma figurata, e non vera. Il castigo delle scelleraggini in ciascheduna persona senza verun riguardo a qualsivoglia delitto. Questa descrizione nasce da un cieco e sconsigliato ardore di zelo religioso.

(7) Si prova questa descrizione coll'esempio di Giove, e di Saturno i massimi tragli Dei. L'uno, e l'altro di essi avevano punito il padre loro per un delitto che aveva commesso.

(8) Prima di confutare l'accennata descrizione della Religione premette Socrate ch'egli dubita, se vere sieno quelle cose che degli Dei si andavano dicendo: e dimostra che ciò apparisce tanto dalle parole di Eutifrone, quanto dalla natura della Religione stessa, alla quale pare che sì fatte cose sieno molto contrarie.

Eutifrone, forse per questa causa sono accusato, nè a sufficienza tengo ciò che risponder: conciossiachè qualora altri de' Dei dicesse certe cose tali, io le arrei a male; per la qual cagione, com' è avviso, direbbe alcuno, ch' io peccassi. Ma ora se questo a te perito di queste cose pare così, necessario è, com' egli è avviso, che ancora a noi il concedi: perciocchè qual altra cosa potremmo dir noi, se confessassimo di non intender nulla di questo? Alla fine mi dì per Giove padre dell'amicizia, se tu pensi, che ciò sia daddovero avvenuto così. *Eu.* Ed appresso, o Socrate, cose più maravigliose, le quali al volgo sono celate. *So.* (9) Dunque stimi tu, che vi sia veramente guerra insieme fra Dei, inimicizie, e pugne, e molte altre cose, le quali si raccontano da' Poeti, o da' Scrittori periti? Onde e noi abbiamo, ed altri tempj pieni di tale varietà; e nelle solennità grandi di Minerva si porta nella rocca il peplo pieno di varietà sì fatte. Dimmi, Eutifrone, confesseremo noi, che queste siano vere? *Eu.* Se tu vorrai, non queste cose sole, o Socrate, ma altre molte, il che dissi poco innanzi, ti esporrò d'intorno alle cose divine: le quali, come tu avrai udito, io so certo, che stupirai. *So.* In modo niuno mi maraviglierei. Or da qui innanzi le riferirai con ozio maggiore; ma sforzati ora di dichiarar più chiaramente quello, che poco fa da te ricercai: perciocchè nè da principio, o amico, m' insegnasti bastevolmente, addimandando io ciò, che fosse il Pio; ma quello hai detto esser il Pio, il che tu fai ora, mentre perseguiti tuo padre di omicidio. *Eu.* O Socrate, ho detto cose troppo vere. *So.* (10) Peravventura sì. Dimmi, o Eutifrone, chiami tu altre cose molte pie? *Eu.* Ed altre. *So.* Dunque tu ti ricordi, che ciò da te non addimandai, che m' insegnassi una, o due delle molte cose pie, ma quella specie, onde tutte le cose pie son pie: conciossiachè dicesti che tutte le pie sono pie per una Idea; e medesimamente secondo una profana quelle, che son profane: o non te lo ricordi tu? *Eu.* In vero sì. *So.* (11) Dunque insegnami qual sia questa Idea, acciò a lei risguardando, e di essa valendomi, qual di certo esemplare, io dica, che sia pia qualunque cosa, che tu, o qualunque altro facciate tale; ma neghi ciò, che sì fatto non sia. *Eu.* Se così vuoi, o Socrate, ti dirò in cotal guisa. *So.* Anzi il voglio sì.

Eu.

(9) Mostruosa credulità dei superstiziosi, la quale insegna che ripugna alla natura di Dio nel lib. della Rep. i quali luoghi si devono con questo diligentemente confrontare.

(10) Rende ragione perchè non sia vera questa definizione, anco per le cose di sopra accennate, poichè si trascorre la idea della Religione: *cioè si tralascia* di parlare della essenza: nel che consiste la vera definizione. Vale a dire, non si assegna una certa e determinata natura di Religione.

(11) La seconda definizione della Religione: E' ciò ch'è grato agli Dei, ed è Profano quello che loro non è grato. Pare che in questo luogo confuti questa definizione della Religione: ma nel fine della disputa si riduce a questa come a definizione opportuna.

Eu. Ciò, ch'è amato da Dio, è Pio; ma ciò, che non è amato, Profano. *So.* Quanto bellamente, o Eutifrone, e così come io ti ordinava, che tu rispondessi, così finalmente hai tu risposto; nondimeno se tu abbia risposto il vero, no 'l conosco ancora: ma tu per certo c' insegnerai, che questo, che tu dì sia vero. *Eu.* Adognimodo. *So.* (12) Sicchè considerisi da noi ciò che parliamo. L'opera da Dio diletta è Pia, e Pio l'uomo amato da Dio; ma l'opera inimica a Dio Profana, e si dice Profano l' uomo a Dio inimico. Il Pio poi, ed il Profano non sono il medesimo; ma contrarj adognimodo: non è egli così? *Eu.* Così è. *So.* Ciò è avviso, essersi detto bene. *Eu.* Così lo stimo, avendolo già detto. *So.* Dunque si è egli detto ancora, che i Dei discordino di compagnia, e combattano, e siano inimicizie fra loro? *Eu.* Veramente detto. *So.* Ma, o ottimo, la dissensione d'intorno a quali cose genera tra loro le inimicizie, e le ire? (13) Questo consideriamo in cotal guisa. Dimmi, se io, e tu discordassimo d'intorno al numero, ventilando quali siano più; una tal dissensione ci farebbe ella inimici, e ci conciterebbe ad ira? O piuttosto ricorrendo alla maniera del computare, cesseremmo incontinente da lei? *Eu.* Al tutto. *So.* Dunque se ancora discordassimo d'intorno al maggiore, ed al minore; ricorrendo noi alla misura, scioglieremmo incontinente la controversia. *Eu.* Queste cose son vere. *So.* E se si dessimo al pesare, ed al bilanciare, scioglieremmo la sedizione d'intorno al più grave, ed al più lieve. *Eu.* Certo sì. *So.* (14) Dunque quali sono le cose, per le quali quando discordiamo, nè le possiamo giudicar agevolmente, si facciamo inimici, e si sdegniamo? Forse tu non le hai in pronto. Ma io mentre le dico, considera tu se siano d' esse il giusto, e lo ingiusto, il bello, ed il turpe, il buono, ed il cattivo. Forse non sono queste, delle quali quando discordiamo, nè possiamo pervenire ad

(12) Si dà a convincere la prossima definizione, richiamando l' uso di questo esame alcuna delle cose, che aveva posto · che il Pio, ed il Profano sono cose del tutto contrarie, e che perciò non possono, e non devono essere in verun modo confuse; indi che regnano tra gli Dei odj, ed inimicizie.

(13) Spiega in cosa consistano quelle dissensioni tra gli Dei; vale a dire, in cose giuste ed ingiuste, buone e cattive, oneste e turpi: delle quali v' è grandissima, e crudelissima guerra; il che dimostra col confronto di altre cose.

(14) Premesso tutto questo, insegna, che dalla proposta definizione seguirebbero grandissimi assurdi, e verrebbero a porsi insieme cose del tutto contrarie, e disparate. Imperocchè, se Pio fosse quello, che piace agli Dei, e nel medesimo tempo le volontà degli Dei fossero tra loro così contrarie, e dissenzienti, ne seguirebbe, che le cose medesime sarebbero agli Dei grate, ed odiose, ed il Pio sarebbe lo stesso, che il Profano. Vale a dire si confonderebbe la differenza tra il buono, ed il cattivo, se vere fossero le opinioni de' Gentili intorno agli Dei: le quali Platone si dà a riprendere, come aliene dalla forma della vera Religione piucchè l'accennata definizione. Vero è, quello esser Pio che è grato a Dio; essendo la volontà di Dio Regola certissima della Pietà: ma poichè la definizione della Pietà non può mai contenersi nelle volontà tanto tra loro discrepanti per ogni riguardo di quegli Dei, ne segue, ch' eglino non sono veri Dei.

un bastevole giudicio d'intorno ad esse, si facciamo inimici, qualora cadiamo nelle inimicizie hostili, ed io, e tu, e finalmente gli uomini tutti? *Eu.* In vero questa è la dissensione, o Socrate, e le cose, che versano intorno a queste. *So.* Ed i Dei, o Eutifrone, se di alcuna cosa discordassero, per queste stesse discorderebbono essi? *Eu.* Egli è necessario adognimodo. *So.* Sicchè delli Dei ancora, o generoso Eutifrone, altri pensano altre cose giuste, secondo il tuo parlare, e belle, e brutte, e buone, e cattive: perciocchè non mai ribellerebbono tra loro, se di queste non discordassero: non è egli così? *Eu.* Tu parli bene. *So.* Quelle cose, le quali chiunque si pensa belle, e buone, e giuste, non le ama egli; ed odia affatto le contrarie? *Eu.* Adognimodo. *So.* E queste, come tu dì, altri stimano giuste, altri ingiuste, delle quali contrastando contendono insieme, e combattono: peravventura non è egli così? *Eu.* Così sì. *So.* Dunque le medesime cose, come pare, sono da' Dei amate, ed avute in odio; e queste stesse amiche a' Dei, e da loro odiate. *Eu.* Apparisce. *So.* O Eutifrone, le medesime cose per questa ragione saranno insieme pie, e profane. *Eu.* Corre rischio. *So.* Dunque, o mirabil uomo, non hai risposto quello, ch'io aveva cercato, non ricercando io ciò, cui adiviene l'esser pio parimente, e profano; apparendo quello, ch'è amico a Dio, ancora inimico a lui. Per la qual cosa, o Eutifrone, non sarebbe maraviglia niuna, se facendo ciò, che ora tu fai in castigando il padre, facessi cosa amica a Giove; ma inimica a Saturno, ed al cielo; e grata a Vulcano, a Giunone molesta; e se alcun altro de' Dei dello stesso da altrui discordasse; conciossiachè avvenirebbe il medesimo intorno ad essi. *Eu.* (15) Or io penso, o Socrate, che in questo niuno de' Dei discordi dall'altro, che chi ingiustamente abbia ammazzato alcuno, non debba pagar le pene. *So.* Ma che? O Eutifrone, hai tu udito mai, che alcuno dubiti alcuna volta d' intorno questo: cioè, che ad un uomo, ilquale ingiustamente uccida, o faccia qualunque altra cosa ingiustamente, non convenga patir le pene? *Eu.* Anzi non cessano mai di contender di questo, ed altrove, e ne' giudicj ancora: conciossiachè chi commisero molte ingiurie fanno, e dicono tutte le cose, con cui schivino le pene. *So.* O Eutifrone, confessan essi peravventura di far ingiustamente; e così confessando, dicono nondimeno, che non sia convenevole, che patiscano le pene? *Eu.* In niun modo, nò. *So.* Dunque non dicono tutte le cose, nè le fanno; non essendo in modo niuno, come penso, da dire, o da dubitare, che non sia da prendersi supplicio delle cose ingiuste: ma dicono

(15) Eccezione contro quello che di sopra si è detto intorno alla dissensione degli Dei: vale a dire, ch'eglino non dissentono a segno di stabilire, che il malvagio non sia da condannarsi, e da punirsi: ma v' ha controversia nelle circostanze delle cose; e delle azioni, vale a dire se ciò sia male, o nò.

dicono piuttosto di non aver fatto ingiustamente : non è egli così? *Eu.* Tu dì il vero. *So.* Dunque non dubitano d' intorno a questo, se faccia bisogno castigarsi lo ingiusto; ma per avventura chi sia colui, che faccia l'ingiuria, e qual cosa, e quando facendo. *Eu.* Tu narri il vero. *So.* Non adiviene questo stesso a' Dei, se discordano delle cose giuste, e delle ingiuste, come il testifica il tuo parlare? E dicano altri, che si faccia ingiuria tra loro, ed altri il neghino: perchè, o uomo maraviglioso, niun uomo, o Dio, non osa dire, che lo ingiusto non debba pagar le pene. *Eu.* (16) Egli è così, dicendo tu, o Socrate sommariamente la verità. *So.* O Eutifrone d'intorno a qualunque cosa di quelle, che son fatte, discorda chiunque contrasta, o uomo, o Dio; se pure dubitan i Dei, mentre discordano di alcuna azione, parte dicendo, che giustamente sia stata fatta, e parte ingiustamente: o non è egli così? *Eu.* Adognimodo. *So.* O Eutifrone amico mio, insegna a me ancora, affine mi faccia più saggio, con che congettura tu affermi, che stimino tutti i Dei, che colui sia stato ammazzato ingiustamente, che per mercede servendo, fatto micidiale, dal padrone legato dell' ucciso, prima se ne sia morto da' legami, che chi legato l'ebbe conoscesse dallo interprete delle leggi ciò, che si avesse a fare; e perciò sia cosa giusta, che il figliuolo conduca il padre a pericolo della vita. Or ti prego, sforzati d'intorno a questo di dimostrarmi alcuna cosa di chiaro, che adognimodo i Dei tutti stimino giusta quest' azione. Che se bastevolmente la mi dimostrerai, non cesserò di predicar le lodi della tua sapienza. *Eu.* Peravventura, o Socrate, questa non è picciola fattura, tuttochè io per certo la ti possa dimostrar chiaramente. *So.* Intendo oggimai, ch' io ti pajo più tardo ad apprendere, che i giudici: essendo tu per dimostrar loro chiaramente, che ciò sia ingiusto, ed abbiano in odio tutti i Dei sì fatte cose. *Eu.* Troppo chiaramente, o Socrate, purchè mi ascoltino mentre io ragioni. *So.* (17) Essi ti ascolteranno, se parerà loro, che tu dica bene. Or mentre da te si dice questo, e da me parimente si è egli raccordato, considero tra me stesso, che se Eutifrone mi avesse insegnato massimamente, che tutti i Dei stimino questa tal morte ingiusta: qual cosa di più arrei imparato da lui d'intorno a quel, ch' è il Pio, ed il Profano? Quest' opera sarebbe odiosa a Dio, come appare; nondimeno il Pio, ed il non Pio non parve poco fa, che così fossero determinati, essendoci parso quello ancora odiato da Dio, ch'è a lui caro.

 Per

(16) Prima risposta a questa eccezione: che ciò si deve adattare a questa ipotesi di un Padre accusato dal Figlio: cioè, che gli Dei approvino questo fatto, inmodochè si abbia da stimare pio, il che appena, e nemmeno appena si può dimostrare; sebbene Eutifrone si vanti di volerlo fare facilmente.

(17) Seconda risposta: benchè tutto il disopra fosse provato, si deve però insegnare, quanto bene si dica, esser Pio quello ch'è grato a Dio. Imperocchè con questa definizione non è bastevolmente spiegata la natura della Religione.

Per la qual cosa, o Eutifrone, ti libero da questo, e se vuoi, che pensino tutti i Dei, ch'egli sia ingiusto, e lo abbiano in odio tutti: (18) ma ora ciò emendiamo col parlare, che sia Profano quello, che odiano tutti i Dei, ed in contrario Pio ciò, ch'è amato da loro; ma quello che parte amino, parte odiino non sia nè l'uno, nè l'altro, o sia ambidue di compagnia. Dimmi, vuoi tu, che in cotal guisa sia al presente determinato da noi del Pio, e del Profano? *Eu.* Qual cosa, o Socrate, il vieta? *So.* Niente m' impedisce, o Eutifrone; ma considera tu in quanto a te pertegna, se supposto questo in cotal guisa, agevolissimamente m' insegnerai ciò, che tu mi hai promesso. *Eu.* In vero io mi direi, che ciò fosse il Pio, che amano tutti i Dei, in contrario Profano quello, ch' è odiato da tutti. *So.* Dunque, o Eutifrone, dobbiamo noi considerar questo, s'egli si dica bene, o il dobbiamo lasciare? Ed in sì fatto modo dobbiamo noi compiacer a noi stessi, e ad altrui, ammettendo ciò, che sarà stato detto: o è da considerarsi quel, che dice chi parla? *Eu.* Da considerarsi sì: nondimeno io stimo, che al presente egli si dica bene. *So.* O uomo dabbene, peravventura meglio lo intenderemo; perchè in cotal guisa pensa. Dimmi, si ama il Pio da' Dei, perchè sia Pio, o perchè si ama da' Dei, è egli Pio? *Eu.* Io non intendo, o Socrate, quello che tu dica. *So.* Sforzerommi di dichiararlo più chiaramente. Noi diciamo alcuna cosa portata, e portante, condotta, e conducente, veduta, e vedente; intendi tu, che tutte queste tali cose siano diverse tra loro, ed in quanto diverse? *Eu.* Mi par d'intenderle. *So.* Dunque vi è ancora alcuna cosa amata, e da questa l'amante diversa? *Eu.* Perchè nò? *So.* Deh dì, ciò che si porta, perchè si porta, è egli portato, o per alcun' altra cosa? *Eu.* Nò; anzi per questa stessa. *So.* E ciò che si conduce similmente, perchè si conduce, e ciò che si vede, perchè si vede? *Eu.* Sì. *So.* Dunque non perchè è veduto, si vede; ma in contrario, perchè si vede, è veduto: nè perchè è condotto, si conduce; ma perchè si conduce, è condotto: nè perchè è portato, si porta; ma perchè si porta, è portato. Non è egli chiaro, o Eutifrone, ciò ch' io mi voglia inferire? Or questo io voglio, che se alcuna cosa si fa, o se alcuna patisse non so che; non perchè si faccia, si fa,

(18) Prova più avanzata dell'antecedente proposizione: non essere nè adattata, nè opportuna l'assegnata definizione del Pio: imperocchè non dimostra la sua natura, ma solamente le sue affezioni. Ogni definizione deve indicare la natura, e la essenza della cosa. Raccoglie, che il Pio non è già Pio, perchè è amato dagli Dei: ma è amato dagli Dei, perche è Pio; dimodochè è Pio primachè sia grato a Dio; e l'aggradimento di Dio non costituisce la natura del Pio; ma è di questo un' affezione, e relazione. Qui Platone spiega la vicendevole natura dei relativi, e la loro contrarietà: perchè i loro rapporti sono tra loro intieramente diversi. E questo egli fa con una varia e prolissa adunanza di esempj, che ad alcuni forse potrebbe parere non necessaria: onde viene scusata con un preambolo, come se fatta fosse concordemente.

sa; ma perchè si sa, sia fatta: nè anco perchè è paziente, patisce; ma perchè patisce, sia paziente: o non concedi tu, che così sia? *Eu.* Così sì. *So.* Dunque quel che si ama, o è egli alcuna cosa, che si fa, o alcuna cosa, chi da alcuno patisce? *Eu.* Così è. *So.* Or e questo se ne sta nel medesimo modo, che le antedette: non perchè è amato, si ama da chi si ama; ma perchè si ama, è egli amato? *Eu.* Egli è necessario. *So.* Per la qual cosa, che diciamo noi, o Eutifrone, del Pio? O che sia egli quello, ch' è amato da tutti i Dei, come ne rende testimonianza il tuo parlare? *Eu.* Così è. *So.* Dimmi, per questo ch' è Pio, o per cert' altra cosa? *Eu.* Nò; ma per questo. *So.* Dunque perchè è Pio, si ama, non perchè si ama, è egli Pio. *Eu.* Apparisce. *So.* Ma nondimeno perchè da' Dei si ama, è amato, ed a' Dei amico. *Eu.* In che modo nò? *So.* Dunque, o Eutifrone, non lo amico a Dio è Pio, nè il Pio amico a Dio, come tu dì; ma questo è altra cosa, che quello. *Eu.* In che modo, o Socrate? *So.* Perchè confessiamo, perciò amarsi il Pio, perchè è Pio; non perchè si ama, esser Pio; non è egli così? *Eu.* Per certo. *So.* Lo amato poi da' Dei, per quello, ch' egli è amato da loro, e amato da' Dei; ma non per questo è amato, perchè è amato da' Dei. *Eu.* Tu parli cose vere. *So.* O amico Eutifrone, or se fosse il medesimo lo amato da Dio, ed il Pio, allora o perchè fosse Pio, si amerebbe ciò ch' è Pio; ed in cotal guisa si amerebbe da Dio ciò che si amasse da lui: ma se lo amato da Dio, per esser da lui amato, fosse amato da Dio; così quello, ch' è Pio sarebbe Pio per quello che si amasse. Or tu vedi al presente, che se ne stanno ambedue queste cose in modo contrario, come quelle, che fra loro al tutto sono diverse: conciossiachè l' una perchè è possibile che si ami, perciò si ama; ma l'altra, perchè si può amare; e corre rischio, o Eutifrone, che richiesto tu, ciò che sia Pio, non abbi voluto dimostrare la di lui essenza; ma assegnar sì d' intorno a lui certa passione, la quale questo Pio si prese, cioè di esser amato da tutti i Dei; ma ciò ch' egli sia, non ancora lo abbi dichiarato. Sicchè sè in cotal guisa ti piace, non mi celare; ma da capo mi diffinisci quello, che essendo Pio, o il si ami Dio, o patisca qual si voglia cosa; perchè di questo insieme non discorderemo: ma prontamente dicci oggimai ciò, ch' è il Pio, ed il Profano. *Eu.* (19) Or, o Socrate, io non ritrovo come esprimerti quello, ch' io penso: conciossiachè se ne va sempre errando ciò che abbiamo proposto, nè vuol fermarsi ove lo fermiamo. *So.* O Eutifrone, le cose che si dicono da te pare, che sian opre di Dedalo nostro progenitore; che

(19) Episodio, o estrinseco di questa indeterminata maniera di parlare, nella quale sembra, che non si conchiuda cosa veruna di fatto. Per questo pare, che se ne possa trarre un assioma che i discorsi degli uomini intorno alla Religione sono incerti, e vaghi, e simili a Dedalo.

che se io dette, e poste le avessi, peravventura mi arresti schernito, rinfacciandomi giocosamente, che già gli artificj della mia orazione fuggono secondo la parentela di lui, nè vogliono star fermi là ove alcuno li abbia riposti: ma ora essendo queste tue supposizioni, fa bisogno di cert' altra maniera di garrulità, non volendo elle fermarsi teco, come a te pare ancora. *Eu.* Anzi, o Socrate, mi pare, che le cose dette da te, si possano dannare della medesima garrulità, e giuoco; non essendo io cagione, ch' esse se ne vadino errando, e non si fermino: ma tu mi sembri lo stesso Dedalo, conciossiachè secondo il poter mio si fermerebbono esse. *So.* Dunque, amico, corre rischio, che in quest' arte io sia di lui tanto più eccellente, quanto ch' egli solamente faceva non permanenti le cose sue; ma io oltre alle mie, come pare ancora, fo l'altrui: ed io ho questo di bellissimo nell'arte, che senza il voler mio son sapiente; perchè vorrei piuttosto, che le mie ragioni si mantenessero, e restassero immobili, che oltre alla Sapienza di Dedalo conseguir eziandio le ricchezze di Tantalo. Ma poichè, come delicato, mi pare, che tu fugga la fatica, io insieme con esso teco mi sforzerò di dichiarar questo, affine tu mi ammaestri intorno al Pio, nè mi manchi nel mezzo del parlare. (20) Perchè vedi se non paja a te necessario, che ogni Pio sia Giusto. *Eu.* A me par sì. *So.* Dunque è forse ogni giusto Pio? O piuttosto ogni Pio Giusto: giusto poi non ogni Pio; ma parte Pio, parte cert' altra cosa? *Eu.* Io non apprendo queste tue parole. *So.* E pure tu non meno sei più giovane di me, di quello che più saggio; ma, come io ho detto, sei più delicato per la copia della Sapienza. (21) Or, o beato, sforzati, eccitan-

(20) Terza definizione della Religione: esser Giusto tutto quello ch' è Pio. Insegna alla sua usanza con diversi capi d'interrogazione che *Giusto* è più esteso di *Pio*. Poichè col nome di Giusto intende quella universale ragione del bene, cui chiamano *retta ragione*, della quale fa due parti la *Religione*, *o la Santità*: vale a dire quello che si riferisce al culto di Dio; e quello ancora, che appartiene agli uomini. E poichè la pietà consiste nel culto degli Dei, il qual culto, qualunque sia, sempre si riferisce in vantaggio di quello, al quale si presta; e dall'altro canto essendo cosa assurda, che gli uomini si conciliino Iddio coi beneficj, per questo stabilisce per opera principale di questo culto divino il sacrifizio, e la preghiera. Parimente poichè sacrificare è un regalare gli Dei, ed il pregare un dimandar loro qualche cosa, ne seguirebbe che la pietà sarebbe mercenaria, e da traffico: essendochè gli uomini stimerebbero di dare qualche cosa a Dio, per riceverne essi alcun'altra a vicenda. Lo che essendo intieramente assurdo (poichè si stabilirebbe, che Dio perfettissimo fosse di qualche cosa bisognoso) si ritorna con la forza della disputa all'antecedente definizione *esser Pio quello ch' è grato a Dio*. Le quali cose che in generale e sommariamente abbiamo raccolto; gioverà esaminare più particolarmente.

(21) Per ispiegare questa definizione pone, ed illustra una questione: se si debba stabilire, che Giusto, e Pio sieno sinonimi, ed equivalenti; di manierachè tutto quello ch'è giusto sia ancora santo, ed all'incontro, l'uno nell'altro sia compreso; o piuttosto se il Giusto sia genere del Pio, cioè più si estenda, che il Pio, e nella sua estensione lo comprenda, come il tutto la parte, o come il genere la specie. Per chiarezza si recano degli esempj: se più si estenda il timore, o il rossore; il numero, o il pari.

citando la virtù tua; non essendo niente difficile il comprender quel ch' io dico: perciocchè il contrario dico di quel, che fece il Poeta. Tu non vuoi dire di Giove, che fece, e piantò tutte queste cose: conciossiachè là ove è paura, quivi è ancora rispetto. Or io discordo in questo dal Poeta: vuoi tu ch'io ti dica in che modo? *Eu.* Al tutto. *So.* Non mi pare, che ovunque sia il timore, quivi ancora se ne stia il rispetto; temendo molti, come mi è avviso, la povertà, le malattie, e le altre cose sì fatte: nondimeno non hanno d'intorno a queste rispetto niuno: non pare ancora a te così? *Eu.* Così sì. *So.* Ma ovunque è il rispetto, quivi è anche il timore: perciocchè vi è alcuno, che si vergogni, e si arrossisca, non temendo egli la opinione della malvagità? *Eu.* Per certo egli la teme. *So.* Dunque non si dice bene, ove è il timore quivi sia il rispetto; ma dove il rispetto, colà anche il timore; nondimeno non ovunque è il timore, quivi adognimodo si è il rispetto: poichè, com' io penso, si estende più il timore del rispetto, essendo il rispetto parte di timore; così come lo impari è parte di numero, e perciò non ovunque è il numero, quivi è lo impari: nonpertanto là, ove è lo impari, quivi è anco il numero: non intendi tu? *Eu.* Sì. *So.* (22) Di questo di sopra addimandava, se ov'era il Giusto, colà ancora si ritrovasse il Pio; o là ove il Pio, quivi il Giusto: nondimeno là ov' è il Giusto, non in ogni luogo v' è il Pio, essendo il Pio parte di Giusto: forse diremo così noi, oppur altrimenti? *Eu.* In vero così; parendomi, che tu dica bene. *So.* Or vedi ciò che segue, che se il Pio è parte di Giusto, fa mestieri, com'è avviso, che noi ritroviamo (23) qual parte di Giusto sia il Pio. Dunque se tu ora mi addimandassi di alcuna delle cose predette, cioè qual parte di numero fosse il pari, e qual sia questo numero; risponderei, che quello sarebbe d' esso, che non avesse ineguali tutti i lati; ma eguali due: e non pare a te il medesimo? *Eu.* A me sì certo. *So.* Ora sforzati d' insegnarmi ancora tu così, qual parte di Giusto sia Pio, affine che possiamo dir a Melito, che più oltre non ci faccia ingiuria, nè c'incolpi d' impietà, come coloro, che da te abbiamo imparato bastevolmente quali cose siano pie, quali sante, e quali contrarie. *Eu.* (24) Dunque, o Socrate, io stimo, che la parte del Giusto sia cosa santa, e pia, cioè quella, che versa intorno al culto de' Dei; ma quella, che pertiene alla cura degli uomini, sia il rimanente della parte del Giusto. *So.* (25) O Eutifrone, tu

(22) Raccoglie evidentemente, che il Giusto è più vasto del Pio, e perciò il pio è parte del Giusto.
(23) Indi cerca qual parte del Giusto sia il Pio.
(24) Dice essere il Pio quella parte del Giusto, che consiste nel culto degli Dei: essendovene un'altra, che appartiene agli uomini.
(25) Esamina dopo quale sia questo culto degli Dei; e per prima circostanza di esso

tu mi pari di dir bene; ma appresso mi manca non so che picciola cosa, non intendendo ancora ciò, che tu chiami culto: perchè certo tu non dì, che questo culto sia tale, quali sono i culti, che risguardano ad altre cose; come per esempio quando diciamo, che non chiunque sa aver cura de' cavalli: ma il cavallarizzo, non è egli così? *Eu.* Adognimodo. *So.* Perciocchè la facoltà della cavalleria si è ella la cura de' cavalli? *Eu.* Così è. *So.* Nè ognuno sa governar i cani; ma colui, ch' è atto alla caccia? *Eu.* Così se ne sta egli. *So.* Essendo egli la facoltà della caccia il governo de' cani? *Eu.* Sì. *So.* E la Buccolica de' buoi? *Eu.* Adognimodo. *So.* La Pietà poi il culto de' Dei; o Eutifrone, l' affermi tu così? *Eu.* Così sì. *So.* (26) O non intende tutta la cura, che questa cosa sì fatta sia qualche bene, ed utilità di quello, che vien curato? Come tu vedi, che a' cavalli si giova colla diligenza della cavalleria; e riescono essi migliori: non ti par egli così? *Eu.* A me sì. *So.* E dalla facoltà del cacciare i cani, e dalla Buccolica i buoi, e in cotal guisa il rimanente delle altre cose: o pensi tu, che tenda la cura al danno di ciò, che si cura? *Eu.* Per Giove nò. *So.* Ma ad utilità? *Eu.* Per certo. *So.* Ancora la Pietà essendo cura de' Dei, giova ella loro peravventura, e li fa migliori? E concederesti tu eziandio questo, che dando compimento ad alcuna cosa pia, tu facessi alcun de' Dei migliore? *Eu.* (27) Per Giove nò. *So.* Nè io, o Eutifrone, stimo, che da te si dica questo, essendo forte da me lontana questa sospezione; ma perciò ti ho pregato a dire qual tu dicessi il culto de' Dei, non istimando, che da te s' inferisca certo sì fatto. *Eu.* Bene, o Socrate, non lo affermando io tale. *So.* Stiano le cose così: ma finalmente qual culto de' Dei sia la Pietà? *Eu.* Quello, col quale, o Socrate, i servi osservano i padroni. *So.* Intendo; questa cura sia, come pare, certa ministra de' Dei. *Eu.* Adognimodo. *So.* (28) Puoi tu peravventura dire a che somministri a' medici la cura ministra loro? Non pensi tu, alla sanità? *Eu.* Così penso io. *So.* Or la facoltà di coloro ministra, i quali fabbrican le navi, a qual facimento di opera ministra loro? *Eu.* Chiaro è, o Socrate, alla fabbrica delle navi. *So.* E quella, che ministra agli edificatori delle case, non ministra ella alla fabbrica delle case? *Eu.* Così sì.

So.

esso nota, che s' intenda come debbasi agli Dei prestar culto. Adunque il fondamento del culto divino è una erudita cognizione degli Dei. Insegna poi come la parola *culto* si applica equivocamente ad altre cose.

(26) Seconda circostanza: come il culto divino sia utile anco agli Dei, ai quali si presta. E poichè ogni culto è vantaggioso a quella cosa, alla quale è prestato, si cerca, se si debba stabilire, che questo culto ridondi in utilità degli Dei.

(27) Ma poichè è assurdo, che gli Dei migliorino la loro condizione per qualche dono degli uomini, si stabilisce un' altra maniera del divin culto: vale a dire, un culto servile, e non diretto a conciliarsi con esso la benevolenza degli Dei.

(28) La principale, e primaria azione del culto servile consiste in sacrificare, e pregare: per illustrare la cosa si serve di esempj tratti altronde.

So. Sicchè mi dì, o uomo ottimo, quella cura de' Dei ministra a qual facimento di opera obbedisce a' Dei? E' cosa chiara, che tu la sai; affermando tu di sapere sopra agli altri tutti le cose divine. *Eu.* O Socrate, dico il vero. *So.* Dunque dì per Giove, qual è quest' opra bellissima, che fanno i Dei col ministerio nostro? *Eu.* In vero molte, e belle cose, o Socrate. *So.* Ancora i Capitani dello esercito, o amico, fanno molte, e belle cose: ma nondimeno direſti tu essere special opera loro il superar nella battaglia, oppur nò? *Eu.* Sì certo. *So.* Più oltre, i contadini, com' io penso, fanno molte, e belle cose; nondimeno la somma del facimento loro è il raccor dalla terra il nodrimento. *Eu.* Sì. *So.* Or del facimento delle molte, e belle imprese che forniscono i Dei, qual n'è la somma? *Eu.* Ancora, o Socrate, poco innanzi dissi, esser lunga fattura il comprenderle tutte perfettamente come si trovino; ma ora ti dico così semplicemente, che se alcuno conosce di parlare, e far cose grate a' Dei, votando, e sacrificando; queste son pie; e questi officj conservano, e le case proprie, e le Repubbliche delle città: ma le contrarie son empie, e volgono sossopra, e rovinano tutte le cose. *So.* O Eutifrone, con molto poche parole, se tu avessi voluto, arresti dichiarato la somma di quello, che t'interrogava: ma bastevolmente pare, che non pronto, nè di buona voglia tu mi ti accosti allo insegnare; e ora veramente caduto in questo, tu ti torcevi. Che se avesti risposto, peravventura un pezzo fa arrei da te imparato la Pietà: ma ora essendo necessario, che chi interroga segua lo interrogato là ove il conduce; che dì tu alla fine esser il Pio, e la Pietà? Non forse certa scienza di votare, e di sacrificare? *Eu.* In vero sì. *So.* (29) Dunque è il sacrificare l'offerir doni a' Dei; ma il votarsi chieder da loro. *Eu.* O Socrate sì. *So.* Dunque in questo modo fia la Pietà scienza di dar a' Dei, e di chieder da loro. *Eu.* Bellissimamente, o Socrate, tu hai inteso quello ch' io dissi. *So.* O amico, sono avido della tua sapienza, e la osservo; nè comporterò, che cada indarno alcuna cosa: (30) ma deh mi dì, qual è questo ministerio in verso a' Dei? O dì tu, che sia il chieder, ed il dar loro alcuna cosa? *Eu.* Per certo *So.* Il chieder bene da loro, non è egli il chieder quello, di cui ne abbiamo bisogno? *Eu.* Qual altra cosa? *So.* Il dar poi rettamente, l'offerir quelle cose, delle.

(29) Si descrivono li uffícj del sacrificare, e del pregare in questa maniera: essendochè col sacrificare agli Dei loro si offra qualche cosa, e col pregare alcuna se ne dimandi; ne segue, che la Pietà è una scienza di dare, e di chiedere.

(30) Onde ne segue ancora, che è una arte mercenaria degli Dei cogli uomini, e vicendevolmente degli uomini con gli Dei: lo che è inconvenientissimo. Imperocchè è cosa empia il pensare, che Iddio onnipotente, e sommamente perfetto abbia bisogno di cosa alcuna; e che non dia gratuitamente quello che agli uomini dà; ma che a norma del contratto *do ut des*, dia agli uomini per ricevere da essi.

delle quali son essi bisognosi? Conciossiachè non sarebbe cosa prudente il donar ad alcuno quello, che non avesse bisogno. *Eu.* Tu narri il vero, o Socrate. *So.* (31) Dunque sia la Pietà, o Eutifrone, cert'arte mercantile fra i Dei, e gli uomini. *Eu.* Mercantile, se in cotal guisa piace a te di chiamarla. *So.* Or non mi è caro, nò, se non è vero. Dunque dimmi, qual utilità hanno i Dei de' nostri doni? Perciocchè quali cose si diano da loro, non è alcuno, che non le sappia; non avendo noi niun bene, che non ce 'l dian essi: ma le cose, ch' essi da noi ricevono, che giovan loro? O li avanziamo tanto in questa mercatanzia, che ricevendo noi tutti i beni da loro, non riportino essi niun bene da noi? *Eu.* Dimmi, o Socrate, pensi tu, che in alcuna parte si giovi a' Dei colle cose, che da noi ricevono? *So.* A che finalmente saranno questi nostri doni offerti a' Dei? *Eu.* E per qual altra cosa pensi tu, che ad onore, a venerazione, ed a grazia, come dissi al presente? *So.* Dunque, o Eutifrone, il Pio è grato a' Dei; ma non utile, nè amico. *Eu.* (32) In vero io stimo sopra tutte le cose amico. *So.* Dunque il Pio di nuovo, com' io vedo, è quello, ch' è amico a' Dei? *Eu.* Sì. *So.* (33) Dunque ti maraviglierai tu dicendo questo, che le ragioni non si fermino, ma piuttosto camminino; e qual Dedalo mi accuserai, che io le spinga a mutarsi; essendo tu di Dedalo vie più artificioso, mentre fai, che i sermoni se ne vadino aggirando in cerchio: o non ti avvedi, che il parlar di nuovo ritorna egli al medesimo? Ti arricordi tu dianzi, che il Pio, ed il Diletto a Dio non ci parve il medesimo; ma tra loro diversi: o non te lo arricordi tu? *Eu.* Me 'l ricordo sì. *So.* Dunque non ti avvedi ora di dire, che il Pio sia amico a' Dei; questo poi non è altro, che l'esser amato da Dio: o non è egli così? *Eu.* Adognimodo. *So.* Dunque o non abbiamo conceduto bene poco fa, o sebbene allora, al presente no'l poniamo bene. *Eu.* Apparisce. *So.* (34) Dunque da prin-

(31) Ma questa cosa tanto assurda non lo pare dal superstizioso Eutifrone; il quale definendo questo traffico tra gli Dei, e gli uomini dice, che i doni di questi verso di quelli sono segni di onore, di riverenza, di gratitudine. E queste sono le solite scuse dei superstiziosi, i quali adognimodo pensano di conciliarsi con qualche dono la benevolenza di Dio.

(32) Onde si ritorna alla primiera definizione del Pio: vale a dire, essere la Religione quello, che agli Dei è grato, e giocondo.

(33) Si osserva, e si restringe la vanità dell' ingegno umano congiunta con una somma arroganza. Imperocchè Eutifrone, il qual è costretto a confessare la sua ignoranza nella Religione, differisce con tutto questo il trattarne ad altro tempo, come se ne fosse intendentissimo, ma allora non avesse tempo di farlo.

(34) Come se coll'antecedente disputa niente si fosse avanzato alla vera definizione della Pietà, si rimette l'affaticarvisi sopra ad altra occasione; che però non si stabilisce. Imperocchè Platone non tanto ha voluto insegnare cosa sia la vera Religione, quanto confutare le vane opinioni dei suoi Cittadini intorno a questo, come nell'argomento abbiam detto. Ma dalle due prodotte descrizioni della Pietà si possono trarre alcuni assiomi per costituire la vera definizione della Religione. Imper-

principio è da confiderarfi di nuovo ciò, che fia il Pio: perciocchè io primachè impari in modo niuno non mi vergognerò di ftar prefente volentieri, e di buona voglia; ma non mi difpreggiare, anzi applicandovi affatto la mente, quanto fi può il più, efprimici ora la verità, conofcendola tu, fe alcun altro la fi conofce; nè tu fei da effer lafciato qual Proteo innanzichè non arrai detto: conciosfiachè fe tu non aveffi conofciuto chiaramente il Pio, ed il Profano; non mai per caufa di un certo mercenario arrefti tentato di perfeguitare un uomo vecchio, ed a te padre, come di omicidio reo; ma arrefti temuto i Dei in non correr rifchio di far ciò manco bene, e ti arrefti vergognato del cofpetto degli uomini. Ma io ora fo bene, che tu penfi di conofcer chiaramente il Pio, ed il Profano. Or dì, o Eutifrone, nè ci celar ciò, che tu penfi ch'egli fia. *Eu.* Altra volta, o Socrate; ora io follecito omai l'andata altrove, effendo tempo, ch' io mi parta. *So.* Che fai tu, o amico? Ora partendoti mi hai gettato giufo da una fperanza grande, onde fperava d' imparar da te ciò che foffe il Pio, ed il non Pio, ed in cotal guifa fuggire l' accufa di Melito, dimoftrandoli, che da Eutifrone io foffi divenuto faggio d' intorno alle cofe divine; nè più oltre d' intorno a quelle io foffi per introdurre fecondo il mio rozzo parere niente di nuovo; ma per viver meglio il rimanente della vita.

perciocchè definendofi, che Pio è ciò che piace a Dio, ne nafce, che farà vera Religione quella ch' è appoggiata alla volontà di Dio: e definendofi effer Pio quello ch' è Giufto, sì conchiude, che la Religione non confifte in una vana ombra di pietà, ma la parte principale di effa confifte nel vivere giuftamente, ed oneftamente, nel non offendere alcuno, nel dare ad ognuno il fuo; i quali fono i due principali requifiti della vera Religione, anche per il lume naturale. Ma quante fciocche regole, e conchiufioni prefero da quefti buoni principj i Gentili privi della luce della verità!

L'APOLOGIA DI SOCRATE.

ARGOMENTO.

Socrate accusato di empietà da Melito, da Anito, e da Licone appresso al Popolo Ateniese, difende con questa orazione la propria causa, e la tratta in modo, che non solamente dà a conoscer per falsa quell' accusa contro di lui intentata, ma ancora si dimostra benemerito della Repubblica, e perciò degno di premio, non di castigo. Dice in oltre essergli stato addossato un incarico di riprendere, e di convincere gli uomini, i quali si gonfiano di una vana opinion di sapienza, e nulla essendo, pensano pure di essere qualche cosa: la quale ambiziosa pazzia egli afferma che va vagando per tutti gli ordini degli uomini; e conchiude quella solamente essere vera sapienza, la quale fa comprendere agli uomini seriamente la loro ignoranza, (cioè, com' egli con eloquenti parole desinisce, non doversi molto stimare la umana sapienza, anzi in niun conto aversi) e stabilisce solo Iddio essere sapiente. Quindi sostiene esser egli stato giudicato dall' Oracolo tra tutti gli uomini il più sapiente: perciocchè, fuori del costume di tutti gli altri, niente stimavasi, e null'altro credeva di sapere, se non che di nulla sapere. Ma di quel suo ufficio di riprendere gli uomini chiama autore Iddio, attestando di aver operato preciso per comandamento di esso quanto in questo proposito aveva fatto: quale comandamento di Dio egli chiama (a) *il Demonio*, *la Voce*, *il Segno*; dinotando per eccellenza con questi vocaboli non alcuna forza di umano ingegno, ma una certa divina, e straordinaria significazione, o, come dicono, ispirazione, con la quale veniva ammonito di quello che fare, e tralasciare doveva. Lo chiama *Demonio* per quella forza, che non veniva dagli uomini, ma da Dio; *Voce*, e *Segno*, perciocchè afferma di aver sentito quella ammonizione e a viva voce, e in manifesti e veri sogni, e in altri modi. Queste cose brevemente notiamo, per quanto dalle parole dello stesso Platone si può raccogliere intorno al Demonio di Socrate, per non ammassare qui importunamente le tanto misteriose dottrine degl' Interpreti in questo proposito. Sotto gli auspicj pertanto di quel suo Demonio dice Socrate di avere istituita fin dalla fanciullezza la vita sua, e d'aver posto tutto il suo studio nel solo far comparire gli uomini rei d'ignoranza, sebben gonfj di un' ambiziosa confidenza di sapere. Da questo fonte dice esser derivato quell' odio, che molti gli portano, e quindi essere nata quell' accusa: con tutto questo aver egli fissato di ubbidire a Dio, e di non tralasciare, anche a costo di correr certo pericolo della vita, alcuna cosa per soddisfare a questo suo dovere. Ond' egli non teme verun pericolo, e nemmeno quel della morte; e solamente ha in orrore l' essere peravventura ritrovato disubbidiente a Dio. Così persuaso protesta di non volere con preghiere, e scongiuri, come in Atene si costumava, dimandar venia ai suoi Giudici; ma raccomandando a Dio, ed al loro arbitrio l'esito della sua causa, persevera costantemente nel suo istituto. Per la qual cosa essendogli stato permesso di scegliere quel che più gli piaceva o d'andar in esilio, o di morire, volle piuttosto morire: poichè essendo persuaso, che Dio aveva a cuore le cose sue, affermava, che sarebbe stato felicissimo ancor nella morte. Tale fu la condanna di Socrate, dalla quale Platone si sforza di dimostrare esser egli a torto stato accusato d'empietà; e così Socrate morì, perchè confutava le false dottrine degli uomini intorno alla Religione. Egli senza dubbio ignorò la vera Religione, manifestata dalla sola parola del vero Dio. Ma tra Gentili chiarissima fu questa testimonianza di un Gentile per toglier loro ogni scusa d' ignoranza; mentre, oltre a quella natural cognizione, che Dio ha scolpito negli animi singolarmente di tutti gli uomini, apparve ancora in quella celeberrima Città, sede nobilissima delle scienze

(a) τὸ δαιμόνιον, τὴν φωνὴν, τὸ σημεῖον.

scienze, un testimonio incaricato del particolare ufficio di svegliare gli uomini addormentati, coll'indicar loro la ignoranza, nella quale bruttamente erano involti; e per mezzo di questi scritti di Platone si propagò, o disseminò la notizia di sì fatto avvenimento non solamente per tutta la Grecia, ma quasi ancora per tutto il mondo. Tale adunque è il soggetto di questa orazione, e tale pare che ne sia tutto l'ordine da noi indicato col ridurre il tutto a quei capi, sopra i quali tutto il rimanente si raggira.

Si possono dedurre li seguenti Teoremi quasi tutti morali.

1. Il Giudice non deve osservare con quanta eleganza, ma con quanta verità le cose si dicano.

2. E' di gran momento nella Repubblica il modo dell'educare la gioventù.

3. La umana sapienza poco, o piuttosto nulla si deve stimare: solo Iddio è sapiente; e tra gli uomini quello solo sapiente può dirsi, il qual è consapevole della propria ignoranza, e sa solamente di nulla sapere.

4. Dobbiamo custodire quel posto, e quell'ufficio, che Dio ci ha dato, con pericolo ancora di acerbissimi incontri, e della stessa morte; e quando trattisi di schifare la turpitudine, non dobbiamo aver riguardo di verun'altra cosa. Non si devono temere quelle cose, delle quali non si può dubitare, se sieno mali; o nò; ma soltanto si debbono temere quelle, che sappiamo esser male; cioè il non ubbidire a Dio, e l'oprare ingiustamente.

5. E' pericoloso l'ingerirsi nel governo della Repubblica.

6. E' cosa disdicevole ed ingiusta, che i Giudici sieno mossi dalle lusinghe dell'eloquenza; dovendo eglino essere (a) *superiori ad ogni riguardo di persone, e liberi dalle passioni*; nè devono giudicare, secondo i loro affetti, ma secondo la verità della causa.

7. Una morte onesta di molto avanza una vita disonesta.

8. Poichè Dio ha cura delle cose umane, e particolarmente degli uomini buoni, non può accadere alcun male a' buoni, nè vivi, nè morti.

9. Non dobbiamo troppo adirarsi contro i nemici, benchè rei delle loro scelleraggini, e che senza dubbio ne porteranno le pene.

(a) ἀπροσωπόληπτοι & ἀπαθεῖς.

IN che maniera, (1) o Ateniesi, abbiano voi disposto gli accusatori miei, non lo so veramente; me certo in guisa hanno commosso, ch' io mi sia dimenticato quasi di me stesso: con tanta persuasione mi fu avviso, ch' essi dicessero; tuttochè, per dir così, non vi hanno apportato niuna cosa di vero. Ma tra le cose molte, che mentivano, di ciò mi sono principalmente maravigliato, dicendovi essi, che voi vi aveste a guardare di non restar ingannati da me, quasi grave nel dire. Che non si abbian essi arrossiti, che incontinente io fossi con gli effetti per confutarli, non parendo in verun modo grave nel dire. Ciò dico sopra tutte le cose mi è parso sfacciatissimo; se peravventura non chiamano grave costoro chi dice il vero: perciocchè se affermano

(1) La causa è di genere giudiciale. Socrate si difende nel foro innanzi ai Giudici da un'accusa capitale: lo fa alla sua maniera, vale a dire da Filosofo, e che deliberatamente si astiene da uno stile gonfio, e grande. Nel proemio (siccome nella difesa si suol fare per la forza, e per la natura della cosa che si tratta,) eccita odiosità contro i suoi avversarj; i quali non solamente avevano sorpresi gli animi degli uditori; ma ancora con una sfacciata bugia si erano sforzati di rendere lui, e la sua causa sospetta ed odiosa.

mano, questo, in vero, confesserei d'esser Retore, benchè non secondo l'uso loro. Or costoro, com'io dico, non hanno detto niuna cosa di vero; ma voi (2) sì bene da me udirete tutta la verità. Nè voi, Ateniesi, per Giove, da me udirete parole con liscio ornate, cioè con eleganza di verbi, e di nomi, come le di costoro, nè in altra guisa polite; ma sì ben messe insieme come allo improvviso; confidandomi io di dover esser per dire cose giuste. Nè speri alcun di voi, ch'io sia per dir altrimenti, non convenendosi altrimenti, o uomini, a quest'età, secondo l'usanza de' giovanetti, di entrar a voi con parole a studio formate. (3) Anzi, o Ateniesi, vi prego, ed iscongiuro forte, che se mi udirete in rispondendo valermi delle stesse parole, delle quali ancora nella piazza mi soglio valere, e nelle tavole, là ove molti di voi mi hanno udito alcuna volta, ed altrove; non prendiate maraviglia, nè perciò strepitiate: perchè questo se ne sta egli così. In vero io ora ascendo la prima volta al giudicio, maggiore di settant' anni: onde adiviene, che in questa causa giudiciale da buon senno io sia forestiero. E veramente, così come se forestiero venuto ad Atene, mi perdonereste, se io usassi la voce, e maniera forestiera, secondo l'uso, onde fui allevato: così al presente io vi prego (nè senza cagione) che non attendiate alla forma del parlare, la quale, come adiviene, può esser e miglior, e peggiore; ma consideriate qui ponendo mente, s'io dica (4) peravventura cose giuste, o ingiuste: essendo questo l'ufficio del Giudice; ma dell'Oratore il parlare il vero. (5) Ora egli è giusto, o Ateniesi, ch'io risponda primieramente alla prima accusa falsamente fabbricata, ed a' primi accusatori, poscia all'ultima, ed agli ultimi. (6) Molti oggimai mi vi hanno accusato falsamente, molti anni sono, i quali io temo piucchè gli amici di Anito; tuttochè ancora costoro, siano gravi nel persuadere. Ma coloro, o uomini, sono più potenti, che appresso ad alcuni di voi nella giovanezza vostra presero potere, accusando me lunge dalla verità, e persuadendo voi, che fosse certo Socrate sapiente, ilqual investigasse le cose, che si fanno sopra l'aere, e sotto la Terra, ed avesse in usanza di far disputando miglior la causa

peg-

(2) Promette di dir cosa vera per conciliarsi benevolenza, ed attenzione.

(3) Procatalepsi, ovvero anticipazione; con la quale dimanda scusa di quella maniera di parlare, di cui vuol servirsi non praticata nel foro; ma a lui consueta, e famigliare, per averla da lungo tempo osservata. Premette questa scusa, ch' è necessaria, per riverenza della consuetudine, la quale è quasi vigore di legge.

(4) Aggiunge di questo un'altra ragione: che il Giudice deve avere in considerazione la verità, non il parlare elegante.

(5) Narrazione, o supplemento, come si suol fare nelle difese. Pone due generi d'avversarj per poter loro ordinatamente rispondere.

(6) Per avversarj del primo genere dinota coloro i quali nemici già da gran tempo della sua dottrina, e della sua persona, avevano eccitato negli animi del popolo preventivamente l'odio contro l'una, e contro l'altra. Illustra questo passo con opportune circostanze, perchè s'intenda quanto grande ingiuria se gli faccia.

peggiore. Per certo, o Ateniesi, chi hanno divulgato questo rumor di me, sono i potentissimi miei accusatori: perciocchè chi queste cose ascoltano, stimano, che chi vanno indagando, o investigando cotali cose, non credano, che siano Dei. Poscia molti sono gli accusatori sì fatti, e mi accusano già molto tempo; ed in quella età ancora vi persuasero, nella quale molti di voi fanciulli, o giovanetti per certo, credeste facilmente in un' accusa, essendo assente l' accusato, nè ritrovandosi chi tenesse la cura della difesa. E ciò sopra il tutto è fuori d' ogni ragione, che non sia lecito, che si sappiano i nomi di coloro, nè si dicano, eccetto se alcun di loro fosse facitor di commedie. Or quantunque vi hanno da capo persuaso queste cose per invidia, e per calunnia, e chi persuasi persuadettero altrui; costoro tutti adognimodo dubbiosissimi sono, nè lecito è, che siano tirati in giudicio, nè confutati: ma è necessario in difendendosi, ed in confutandoli, che si contenda quasi con le ombre; non rispondendo niuno. Dunque stimate ancora voi, come da me si dice, che siano stati doppj i miei accusatori, e chi poco fa mi hanno accusato, e chi già molto, de' quali io parlo; e giudicate che mi si convenga prima risponder loro, concioffiachè voi li abbiate uditi innanzi accusarmi, e vie più, che questi ultimi. Stiano le cose così. O Ateniesi, ho da risponder oggimai a quelle colpe, e da sforzarmi di levar via questa calunnia in tempo sì breve, laqual voi ingannati da calunnie avete conceputa contro di me già sì lungo tempo. Or io desidero di confutar così alla fine gli avversarj, e di ottener questo, se dee esser il meglio, e per me, e per voi; tuttochè io stimi, che sia egli per dover esser malagevole, nè mi è forte celato ciò, che egli si sia; nondimeno ne succeda questo così, come piace a Dio. Noi poi dobbiamo ubbidir alla legge, e portar la difesa nostra. Dunque ridiciamo da capo qual sia l' accusa, dalla quale è contro di me nata quella calunnia, nella quale confidato Melito mi ha accusato. Stiano le cose così. (7) Dunque che dicono gli accusatori miei? Perchè come se fossero presenti al giudicio si reciti la loro accusa, nella quale contro di me giuraro-no. Socrate opera ingiustamente, e troppo curiosamente ricerca le cose che sono sotto la Terra, e quelle che sono nel Cielo, e fa la causa inferior superiore. Appresso ad altrui insegna il medesimo. Veramente tale si è l' accusa. In vero certe cose sì fatte erano ancora da voi vedute nella commedia di Aristofane, portandosi colà intorno la persona di certo Socrate; affermando egli di andare vagando per l' aere,

(7) Accusa, o sia scrittura di querela di que' avversarj suoi del primo genere; del nome però di querela si abusa: poichè l' accusa datagli non consiste in una scrittura; ma in una invecchiata persecuzione. La raccoglie in capi distinti, per rispondere a ciascheduno in particolare; applicato a quest' unico fine di far comprendere, indicando i fonti dell' odio che gli veniva portato, con quanta ingiustizia sotto quel pretesto sia chiamato in giudicio.

aere, e molte ciancie sì fatte, (8) delle quali io non intendo nè poco, nè molto: nè ciò dico sprezzando quasi tale scienza, se fosse alcun saggio d'intorno a cose tali, per non esser accusato reo da Melito d'una cotanta colpa; ma perchè daddovero, o Ateniesi, non so nulla d'intorno a questo. Di ciò poi cito molti di voi per testimonj, e prego quanti di voi mi avete udito a disputare alcuna volta; essendo certo molti di voi sì fatti, che vogliate l'un all'altro insegnarle, e dichiararle. Dunque insieme considerate, se alcun di voi alcuna volta udito mi abbia a disputar niente d'intorno a questo, o sia egli molto, o poco. E da ciò alla fine conoscerete, che tale si è il rimanente delle altre cose, le quali dal vulgo sono di me portate intorno, non essendo vera niuna di esse. (9) Più oltre se da alcuno avrete udito, ch'io insegno gli uomini, e di là ammasso danari; nè questo è vero. Ma mi par bene certa cosa eccellente, se alcun potesse insegnar gli uomini, come Gorgia Leontino, e Prodico Chio, e Ipia Eliense; ognun de' quali ha quel potere, col quale andando a qualunque città, persuadono a'giovani (cui si fa lecito di conversar gratis con qualunque de' loro cittadini) che li seguitino, lasciata la conversazione de proprj loro, e dando danari, abbiano loro grazia appresso. Ancora vi è qui un altro uomo savio da Paro, ilquale udii, ch'è ora venuto. Perchè avvenne, ch'io mi abbattessi alcuna fiata in quell'uomo, che ha speso più danari ne' Sofisti, che tutti gli altri; dico in Calia figliuol d'Iponico, ilqual in cotal guisa lo interrogai, avendo egli due figliuoli. O Calia, diss'io, se i tuoi figliuoli fossero poledri, o vitelli; averemmo noi alcuno, cui assegnandoli mercede commetessimo il governo loro; ilquale li facesse belli, e buoni in quanto alla virtù, che fosse loro convenevole; tale poi sarebbe o alcun de' cavallerizzi, o de' contadini. Ma ora uomini essendo i tuoi figliuoli, quale pensi tu, che si debba commettere al loro governo? Chi tiene scienza di questa virtù umana, e civile? Perchè io stimo che avendo tu figliuoli, abbia ciò considerato. Vi è egli forse alcun tale, oppur nò? E' veramente diss'egli. Chi n'è d'esso; e donde è egli; e per quanta mercede insegna? O Socrate, diss'egli, v'è Eveno Pario; e la mercede è cinque mine. Ed io giudicai felice Evenio, se daddovero tiene quest'arte, e la insegna così diligentemente: conciossia se ancor io queste cose sapessi, mi glorierei forte, e molto mi stimerei.

(8) Primieramente nega di esser perito di quella scienza sublime, che gli veniva attribuita.

(9) Indi protesta di non aversi mai usurpata l'autorità d'insegnare; nè aver mai trafficata, o venduta la sua lingua, o la sua dottrina; e perciò esser falsissimo, ch'egli col suo parlare sovvertisca le cose, o co' suoi insegnamenti corrompa la gioventù; benchè sempre abbia creduto, che si debba fare gran conto dell'arte dell'istruire la gioventù.

rei. Ma per certo, o Ateniesi, io non le so. (10) Dunque alcuno soggiugnerebbe peravventura: Quale, o Socrate, è lo esercizio tuo? Ed onde contro di te sono nate queste calunnie? Che se tu non facessi alcuna cosa fuori dell'altrui usanza, non si sarebbe di te commosso tanto rumore: conciossiachè onde il rumore sarebbe così frequente intorno alla tua persona, se tu non avessi alcuna cosa operato dal volgo lontana? Or dicci ciò, che sia finalmente questo, affine noi di te non giudichiamo temerariamente alcuna cosa. In vero questa mi pare dimanda giusta, ed isforzerommi di dimostrarvi ciò, che sia questo, che mi ha partorito questo nome, e questa calunnia. Or udite omai; tuttochè io temo, che non appaja ad alcun di voi, ch'io scherzi: ma tuttavia sappiate bene, che adognimodo io vi son per dire la verità. Non per altro veramente, o Ateniesi, che per certa sapienza, ho fatto acquisto d'un tal nome; ma per qual sapienza? Per quella forse, ch'è sapienza umana, parendomi per questa di esser savio. Or coloro, i quali io ricordava poco fa, hanno forse certa sapienza maggior dell'umana; o non ho che mi dire, non essendo ancora io di questa dotato. Che se alcun dicesse, ch'io la possedessi; mentirebbe, e ciò direbbe calunniandomi. Nè vi sia grave, o Ateniesi, se pare a voi, ch'io dica alcuna gran cosa: perciocchè io non dirò parole mie, ma vi apporterò testimonio degno di fede. (11) In vero se è in me alcuna sapienza, quale sia ella, io vi apporto in testimonio il Dio di Delfo. Conciossiachè voi per certo conosceste Cheresonte. Egli da giovane a me era famigliare, ed amico al popolo vostro, e se ne fuggì di compagnia con esso noi, ed insieme ritornò nella città. Per certo avete conosciuto, quale era Cheresonte, quanto ardente d'intorno a qualunque cosa, cui si fosse rivolto. Dunque andato lui alcuna volta a Delfo, ebbe ardimento di far esperienza di questo vaticinio. Nè abbiate a male, o uomini, ciò, ch'io sono per dirvi al presente. In vero addimandò egli, se fosse alcuno di me più saggio. Gli rispose la Pitia, che non vi fosse alcuno più sapiente. Di questo il fratello di lui vi renderà testimonianza, essendo Cheresonte morto. Or considerate per qual cagione io vi dica questo, dovendo io insegnarvi, ove

(10) Pone per capo principale della querela, e base dell'accusa l'odio inveterato del popolo contro la sua persona e dottrina; del qual odio dice essere le cagioni, ei fonti l'aver egli intrapreso per suo istinto di riprendere i vizj degli uomini: onde riprendendo molti, è ancora caduto nell'odio di molti; come se disprezzando gli altri, volesse farsi credere più di tutti sapiente.

(11) Dice, che la cagione di quel suo costume di riprendere gli uomini è un comandamento di Dio, al quale deve necessariamente ubbidire. Espone ancora la ragione di questo divino comandamento, e ne reca l'autorevole testimonio, cioè egli essere stato dalla bocca dell'Oracolo giudicato il più sapiente fra tutti gli uomini. Del di cui Oracolo ricercando egli la spiegazione, aver esaminato ogni ordine d'uomini; vale a dire di coloro, che amministrano la Repubblica, e de' Poeti, e degli Artefici meccanici; ma dappertutto in tutti aver ritrovato una somma ignoranza congiunta con una somma arroganza: onde essendosi dato a riprender tutti, essere incorso nell'odio di tutti.

sia nata questa calunnia inverso di me. Veramente ciò avendo io udito, così fra me stesso considerai. Che dice Dio? O che si vuole egli con questo oscuramente significare? Perchè io mi conosco di non esser saggio nè d' intorno alle cose grandi, nè alle picciole. Dunque, che vuol inferir egli, quando afferma, ch' io sia sapientissimo? Perciocchè da credersi non è, che Dio mentisca, non essendo ciò convenevole a Dio. Ed in cotal guisa lungamente ambiguo investigava ciò, che si avesse voluto accennar l'Oracolo. E finalmente mi voltai appena ad investigarlo per una certa tal via. Io me n'andai ad un certo di coloro, i quali è avviso, che siano sapienti; quasichè qui, se in alcun luogo, io fossi per riprender il vaticinio, e dimostrar all' Oracolo, che non io, il quale da te fui detto; ma costui nella sapienza a me si abbia ad anteporre. Dunque lui considerando, (il cui nome non è necessario ch' io palesi, essendo egli un certo di coloro, che si maneggiano nella Repubblica; al quale, dico, risguardando, o Ateniesi, ho patito certa tal cosa) e con lui disputando, mi fu avviso, che quest'uomo paresse sapiente ed a molti altri, e massimamente a sè stesso; ma non vi fosse egli. Poscia tentava di dimostrarli, ch' egli pensava d' esser sapiente; ma non vi era, nò. Per la qual cosa ed egli mi si rese piucchè nimico, e molti, che si ritrovavano presenti, ebbero questo forte a male. Sicchè ritornato in me stesso, così con esso meco pensava di esser di lui più sapiente, parendo, che nè l' uno, nè l' altro di noi non conoscesse alcuna cosa bella, e buona: ma vi fosse questa differenza, ch'egli tuttochè non sapesse niente, tuttavia pensasse di saper alcuna cosa; ma io, così come non sapeva, così pensassi di non sapere. Dunque mi è avviso in questa menomissima cosa di esser più saggio di quest'uomo: perchè io non penso di saper le cose, ch' io non so. Poscia me n' andai ad un altro di coloro, che son tenuti più saggi di lui, ed in considerandolo, adognimodo mi fu avviso, che in lui fossero le stesse cose; e qui ancora mi resi lui, e molti altri piucchè nemici. Poscia passai ad altri, avvedendomi, e contristandomi, e temendo dell'odio, ch'io concitava contro di me. Ma pure mi parve necessario di antepor a tutti l'Oracolo divino, ed andar per tutto investigando ciò, che si volesse l' Oracolo; e per questa cagione ritrovar tutti quelli, che paressero di sapere alcuna cosa. E per Cane, Ateniesi (convenendomi confessarvi il vero) mi è avvenuta alcuna cosa tale in investigando questo, di ritrovar quelli, ch'erano approvati secondo la opinione degli uomini, quasi più di tutti imprudentissimi; ma quelli ch' erano tenuti inferiori, di star meglio in quanto aspetta alla prudenza. Egli è utile il riferirvi gli errori, e le fatiche mie, lequali veramente perciò sostenni, affine da me si approvasse l' Oracolo, inguisachè poscia non si potesse oggimai confutar più. Dopo gli uomini civili

civili mi ridussi a' Poeti Autori delle Tragedie, e de' Ditirambi, e d'altri versi, quasi per ritrovar qui molto chiaramente di esser di costoro più rozzo. Sicchè, presi i libri loro, d'intorno a quali pareva, che si avessero affaticato massimamente, proccurai di saper i lor sensi per imparar alcuna cosa da loro. Or, o uomini, mi arrossisco aprirvi qui la verità; nondimeno ella si dee dire. Tutti gli altri presenti, per dir così, arrebbono quasi parlato meglio di loro di quelle cose, d' intorno alle quali scrissero i Poemi. Or ritrovai subito ne' Poeti, ch' essi non facevano le cose, che fanno con sapienza; ma per certa natura, e concitazione di animo divina, come ancora coloro, che ispirati da furor divino, rendono le risposte degli Oracoli: conciossiachè essi dicono molte cose, ed eccellenti; ma non intendon niente di ciò, che dicono. In certa cotal maniera mi parvero disposti i Poeti; ed insieme considerai, che e' si giudicavano sapientissimi fra tutti per la Poesia d'intorno alle altre cose ancora, nelle quali non sono savj. Eziandio quinci mi dipartii col medesimo parere, adognimodo giudicando di aver superato costoro, come ancora gli uomini civili. Alla fine poi me n' andai agli artefici, come consapevol bene di non sapere (per dir in cotal guisa) niuna cosa costì; conoscendo, che arrei ritrovato, ch' essi sapevano molte, e belle cose. Nè veramente d' intorno a questo mi sono ingannato, sapendo essi le cose, ch' io non sapeva; ed in questa parte erano di me più saggi. Egli mi parve, o Ateniesi, che si ritrovassero i buoni artefici nel medesimo errore nel quale ritrovai i Poeti. Che perchè fornivano bene le proprie cose, qualunque di loro si pensava sapientissimo nelle altre cose, ancora grandissime. E quest' errore offuscava ancora quella sapienza, ch' era in loro. (12). Per la qual cosa, se in vece dell' Oracolo interrogassi me stesso, s' io eleggessi di starmene così, com' io sto, cioè non sapendo la loro sapienza, nè sendo ignorante secondo la loro ignoranza; ovver avendo e l'una, e l'altra delle cose, che tengon essi: per certo risponderei insieme a me stesso, ed all' Oracolo, che mi giovasse lo star com' io mi ritrovo. In vero per questo mio investigare, o Ateniesi, sono nate verso di me molte difficilissime inimicizie, e gravissime, dalle quali ne sono seguite molte calunnie. Or il nome della sapienza perciò mi è nato, che li presenti pensano, ch' io sappia molto quelle cose, d'intorno alle quali confuto gli altri. Ma, o Ateniesi, pare, che daddovero sia sapiente Dio; e si voglia significare con

D 2. quest'

(12) Dice, che per il prezzo d'un tal esame avea compreso di essere stato giudicato dalla voce di Dio il più sapiente fra tutti gli uomini: perciocchè, mentre tutti hanno qualche gonfio sentimento di esser sapienti, egli solo stimava di nulla sapere: che il fine principale e primario di quelle sue riprensioni era, che per vero sapiente si conoscesse Iddio, e della umana sapienza poco o niun conto si facesse. In certa maniera l'ufficio di Socrate fu il convincere gli uomini di pazzia; ed egli medesimo afferma, che questo è il capo principale dell' odio del popolo contro di sè.

quest' Oracolo, che l'umana sapienza poco, anzi nulla, sia da stimarsi. Ma che nomini Socrate sapiente, il faccia egli, affinchè valendosi del mio nome, come di certo esempio, dica quasi in questa maniera: O uomini, quegli è sapientissimo tra voi, il quale conosce, come Socrate, che non è veramente di alcun merito rispetto alla sapienza. Dunque io così disposto non cesso compiacendo a Dio, di cercar al presente, ed investigar questo per tutto, ritrovando qualunque o de' cittadini, o de' forestieri, ch'io stimi saggio. E s'egli alcuna volta non mi paresse di seguir Dio, dimostro, ch'egli non è saggio. E per occupazioni sì fatte non mi rimane ozio di alcun momento al fare alcuna cosa pubblica, o privata; ma per lo culto di Dio mi ritrovo in povertà infinita. (13) Più oltre i giovanetti grandemente ricchi, e che sono liberi da negozj, di lor proprio volere seguendomi, si compiacciono udendo, che gli uomini vengano da noi confutati; anzi essi alcuna fiata imitandomi, si affaticano poscia di esaminar altrui, e, com' io penso, ritrovano dipoi molta copia d'uomini, i quali stimano di saper alcuna cosa, non sapendo essi o niente, o forte poco. Coloro poi, che da questi sono convinti, non tanto si rendon loro, quanto a me inimici; e dicono, che per certo sia scelleratissimo Socrate, e corruttore di gioventù. E quando alcun da loro procurasse sapere, qual cosa facendo io, o insegnando, li corrompesse; non potrebbono assegnare cosa niuna, anzi adognimodo non la saprebbono. Ma affine non paja, che manchi loro materia, ricorrono a queste cose, che con voce comune sogliono rinfacciarsi agevolmente a tutti i Filosofi; cioè, ch' io non cerchi, se non quello, ch'è sopra la Terra, e quello che è sotto la Terra; e non creda, che siano i Dei; e dimostri la causa inferiore quasi superiore: perciocchè, come penso, non vogliono confessar il vero, che si fa palese, che fingono di sapere, non sapendo nulla. Dunque essi, com' io penso, come quelli che sono ambiziosi, ed impetuosi, ed in numero molti, e che congiurati di me parlano con persuasione, empirono le vostre orecchie, fortemente calunniandomi già molto, ed al presente. Or di costoro contro di me si sono levati Melito, ed Anito, e Licone. Melito per li Poeti mi è egli nimico; ma Anito per gli artefici, e per li governatori della Repubblica; Licone finalmente per causa de' Retori. (14) Sicchè, come da principio diceva, in vero mi maraviglierei, s' io potessi ora in così breve tempo rimover da voi questa calunnia, resa così grande.

Per

(13) Spiega un'altra cagione di quell'odio: che alcuni giovani nati di nobili famiglie si dilettano di quei suoi ragionamenti; e il volgo concitato dalle voci di alcuni uomini ambiziosi, che gl'invidiavano quel credito, va dicendo ch' egli corrompe li giovani, senza però renderne alcuna vera, e legittima ragione.

(14) Conchiusione di questo luogo: che l' odio popolare contro di lui è invecchiato; e che se gli muove una causa capitale, perchè ha a fare con la moltitudine, che preventivamente lo odia. Egli però è libero da ogni colpa, mentre ubbidisce a Dio senza riguardo veruno di sè medesimo, o delle cose sue.

Per certo, o Ateniesi, io vi parlo il vero, nè vi nascondo, nè da paura tenuto levo via alcuna cosa o grande, o picciola; benchè io conosca quasi di dover esser molesto agli stessi. Il che vi è di argomento, ch'io dico il vero, e sia questa una calunnia contro di me nata, e di lei sieno tali le cagioni. E se al presente, o per l' avvenire le ricercherete; in cotal guisa si ritroverà da voi, che ne sian esse. Dunque mi sia questa bastevole difesa appresso a voi d' intorno a quello, di che i primi accusatori m'incolpavano: (15) ma tenterò di risponder per ordine al buon Melito amator della Patria, com'egli dice, ed al rimanente degli accusatori; e di nuovo come siano essi altri accusatori, portiamo in mezzo l'accusa presa, dato il giuramento per ischivar la calunnia, la qual se ne sta in questa guisa. Or, (16) egli dice, Socrate opera ingiustamente, corrompendo la gioventù, e non pensando i Dei, che la Città si stima, ma cert' altri Demoni nuovi. Sì fatta si è l'accusa. Or ventiliamo qualunque parte di lei. Egli mi oppone, ch' io corrompa i giovani, ed in questo io faccia ingiuria. Ma io, o Ateniesi, in contrario dico, che ingiuria Melito, perchè daddovero scherza, così agevolmente tirando gli uomini in giudicio, simulando di attender diligentemente, e tener cura di cose, le quali non li furono a cuor mai. Che ciò così sia, sforzerommi ancora di dimostravelo. Or Melito rispondimi, se peravventura tu fai più stima di alcun' altra cosa, che da questo, cioè, che riescano i giovanetti ottimi quanto si possa il più. Di questo sì. Deh dì al presente a costoro chi faccia i giovani migliori; essendo manifesto, che tu sai, essendoti ciò à cuore. Per certo tu hai ritrovato oggimai, come tu dì, ch'io li corrompo: a costoro mi hai accusato, e tirato in giudicio. Deh dì loro adunque, chi li fa migliori; e dimostra, chi egli sia. Vedi tu, o Melito, come tacci, nè puoi dir nulla? E pur non ti par cosa turpe, e bastevol argomento di ciò, ch'io mi dico, che tu non abbia curato mai questo? (17) Mi dì oggimai, uomo dabbene, chi li fa buoni? Le Leggi. Or, ottimo uomo, ciò non addimando; ma qual uomo è quello il quale principalmente fa questo stesso, cioè le Leggi.

(15) Dopo aver risposto ai primi accusarori, si rivolge agli altri rammemorando la loro querela: della quale poi scioglie, e confuta cadaun capo.

(16) Primo capo dell'accusa, che Socrate corrompe la gioventù. Dimostra, che questo importunemente, e falsamente gli viene imputato dalla persona del suo Avversario, il quale non sapeva neppure cosa fosse l'istruire la gioventù, nè di ral cosa prendevasi alcun pensiero: onde è chiaro, che con questo pretesto si ricopre l'odio, e la malevolenza. Ed in questa parte si vale di quelle sue interrogazioni, e risposte, delle quali avea dimandato scusa per essere aliene dalla maniera del parlare del foro.

(17) Prima conchiusione di questa disputa coll'avversario, presa dall'assurdo in questo modo. Se fosse come Melito dice, Socrate solo tra tutti gli uomini corromperebbe la gioventù: il che certamente è assurdissimo. Onde apparisce e che Melito non sa il vero modo dell'istruire la gioventù, e che in questa accusa egli dà una prova del suo odio.

gi. O Socrate, questi giudici, come di tu, o Melito. Possono forse queste Leggi ammaestrar i giovani, e rendergli migliori? Sì certo. Dimmi, se tutte: o altre il possono, altre nò? Tutte. Per Giunone, tu parli bene, e racconti una gran copia di chi apportano a' giovani giovamento. Ma che? Costoro che ascoltano li fan essi migliori, oppur nò? Ancora essi. Ma che i Senatori? Ed i Senatori. Perchè, o Melito, è da guardarsi forse, che gli Oratori non corrompano i giovanetti: o veramente tutti costoro ancora li fan parimente migliori? Eziandio costoro. Dunque tutti gli Ateniesi, com'è avviso, gli rendon onesti, e buoni, fuorchè io, corrompendoli io solo. Dì tu così? Così certo, e grandemente. Tu mi ascrivi una gran infelicità. Rispondimi, se d'intorno a' cavalli eziandio penseresti il medesimo; cioè, che fossero tutti uomini quelli, i quali facessero i cavalli migliori, ed un certo fosse, che li corrompesse: o adognimodo incontrario, che un certo fosse possente di renderli migliori, o molto pochi periti del cavalcare; ma la maggior parte, se conversassero con loro, e di essi se ne valessero, li renderebbono peggiori? Non se ne sta egli, o Melito, la cosa così, e d'intorno a' cavalli, ed al rimanente degli animali tutti? Così adognimodo; o se tu, o Anito, il confessi, o nò: perciocchè arrebbono i giovani ritrovata una felicità grande, se un solamente corromper li potesse, e giovassero loro tutti gli altri. Alla perfine, o Melito, dimostri bastevolmente, che da te non si è tenuto mai niun pensiero della gioventù; e massimamente dimostri la tua negligenza, nè a quelle cose si sia mai pensato da te, d'intorno alle quali mi accusi. (18) Oltre ciò, per Giove ti prego, o Melito, che rispondi a noi, se potremmo conversar meglio fra buoni cittadini, o fra cattivi. Deh rispondi, non ricercandoti noi di alcuna cosa malagevole. Non fanno sempre i rei alcun male a coloro, co' quali usano; e bene i buoni? Senza dubbio. Vi è forse alcuno, che volesse prender piuttosto danno, che beneficio da coloro co' quali conversa domesticamente? Rispondi, uomo dabbene; comandandoti la Legge, che tu risponda. Vi è alcuno, che volesse patir danno? Per certo nò. Or dimmi, son io da te chiamato in giudicio come corruttore de' giovani, e ch' io li faccia più tristi volontariamente, o contro il mio volere? In vero, dico, volendolo tu. Qual è la cagione, o Melito, che tu di età sì fatta sei più saggio di me, che son sì grande; dimanierachè tu conosca, che nuoca-

(18) Altra conchiusione, per la quale si rende manifesto, che Melito ha intrapresa con mal animo questa querela: imperocchè se avesse osservato, che Socrate corrompeva la gioventù, doveva opportunamente avvertirlo, prima di chiamarlo in un pubblico giudicio; anco secondo la Legge, la qual vuole, che si ammoniscano coloro che peccano avanti di devenire all'ultimo rimedio, cioè al Magistrato. Onde si forma una generale conchiusione di questo capo; ch' egli falsamente viene accusato di questo delitto; poichè i suoi avversarj non possono rendere di quest' accusa altra ragione, che la perversità, e malignità del loro animo.

nuocano i rei maſſimamente a chi ſono lor preſſo, e giovino i buoni; ma io caduto in tanta pazzia, che non conoſca, ſe io rendeſſi peggiore alcun de' famigliari, che io ſarei per correr riſchio di non patir alcun male da lui; e volendolo io, mi apporterei queſto cotanto male, come tu dì? In vero, o Melito, io non ti credo queſto; ed iſtimo ancora, che niun altro non te 'l concederebbe. Or io o non corrompo i giovani, o ſe li corrompo, lo fo contra il mio volere. Sicchè in ambedue queſti modi mentiſci. Che ſe io contro il voler li corrompo; non comanda la legge, che ſi tirino in giudicio i delitti involontarj: ma tirandoſi in diſparte, s' inſegni, e ſi ammoniſca; eſſendo maniſeſto, s' io imparerò, ch' io non ſia per far mai più queſto, ch' io faceva contro il mio volere. Tu poi non mi hai voluto correggér familiarmente; ma in giudicio mi tiri: là ove ordina la legge, che ſi tirino coloro, che hanno di pena piuttoſto biſogno, che di diſciplina. Oggimai, o Ateniesi, egli è maniſeſto da queſto, che ora io diceva, che non ha avuto Melito mai niun penſiero, o grande, o picciolo. (19) Or, o Melito, in che modo affermi al preſente, ch'io corrompa i giovani, o perchè io inſegni, come hai ſcritto nell' accuſa, ch' io non mi penſi quei Dei, che la Città ſi ſtima, ma alcuni altri certi nuovi Demoni? O non affermi tu, che nell' inſegnarli ſiano i giovani da me corrotti? Adognimodo, e grandemente io affermo queſto. Per li Dei, o Melito, de' quali al preſente parliamo, racconta a me chiaramente, ed a coſtoro: (20) non ancora intendendo io apertamente, ſe tu dì, ch' io inſegni a' giovani a penſare, che ſiano alcuni Dei. Che ſe così è, io penſo, che ſiano i Dei; nè adognimodo ſon ſenza Dio; nè in cotal guiſa ſo ingiuſtamente: tuttochè io inſegnaſſi, che non foſſero quelli, che la Città ſi tiene, ma altri. E queſto è quello, d' intorno a che tu mi accuſi, cioè ch' io altri Dei introduca: o dì tu, che adognimodo io li neghi, e di nuovo inſegni ancora agli altri il negarli. Io affermo veramente, che al tutto tu neghi i Dei. O ammirabile Melito, perchè dì tu coteſto? Dunque io non credo come gli altri uomini, che nè il Sole, nè la Luna ſiano Dei? Non per Giove, o Giudici, nò. Per-

(19) Paſſa leggermente all' altro capo dell' accuſa, ch' era: eſſere opinione di Socrate, che non vi ſiano Dei; e ch' egli introduce altri Dei, che gli adorati dalla Città.

(20) Dopo aver con l' aſſenſo ancora del ſuo avverſario ſtabilita l' azione, per moſtrare di trattar con buona fede, moſtra che l' accuſa ha in sè medeſima contraddizione, e contiene coſe che non poſſono ſtar inſieme; vale a dire, ſtabiliſce che non vi ſiano Dei, ed inoltre che v' hanno altri Dei diverſi da quelli, che adora la Città: le quali due coſe certamente non poſſono in un medeſimo tempo eſſer vere. E' notabile, che Socrate non nega ſemplicemente, di ſtimare, che il Sole, e la Luna, ſotto il nome de' quali Dei tutte l' altre Deità dei Gentili ſono compreſe, non ſieno Dei; ma piuttoſto delude la queſtione col attribuire quella opinione ad Anaſagora. Appariſce però ſicuramente da molti luoghi, i quali noi noteremo, ſecondochè ſi preſenteranno, che opinione di Socrate era, che i Dei de' Gentili non foſſero veri Dei.

Perchè dice egli, che il Sole sia pietra, e terra la Luna. O Melito amico mio, tu stimi, che Anassagora sia da accusarsi, e in cotal guisa sprezzi costoro; stimando, ch' essi siano di lettere ignoranti, quasi non sappiano, che i libri d'Anassagora di Clazomene sieno pieni di sì fatte ragioni. Dì tu, che i giovani imparino da me queste cose, le quali alcuna volta lecito sarebbe, ancorchè fossero molte, che si comperassero dall'Orchestra col prezzo d' una dramma? E schernirebbono Socrate, se le fingesse sue, massimamente essendo così disconvenevoli? Ma per Dio, o Melito, pensi tu forse daddovero, ch' io stimi, che non vi sia alcun Dio? Niuno per Giove, nè in alcun modo. Egli non si dee prestar fede a te, o Melito, nè massimamente, come mi è avviso, da te a te stesso. Perchè mi pare, o Ateniesi, ch' egli sia troppo oltraggioso, e gonfio, e senza dubbio abbia scritto quest' accusa con certo fasto, e villania, e con certa temerità giovanile, assomigliandosi egli quasi a chi compone certo enigma; e tenti, se Socrate saggio lo coglies-se, come a scherzare, ed a proponer cose contrarie a sè stesso, o restasse Socrate ingannato insieme con gli altri, che lo ascoltano; essendomi avviso, che costui contraddica nelle accuse a sè stesso nelle parole, come se dicesse: Fa ingiuria Socrate, non pensando i Dei, ma pensandoli; lequali cose pare, che siano ciancie di chi scherza. Considerate meco, o uomini, in che modo mi paja, che Melito si dica questo. Ed, o Melito, a noi rispondi. Ma voi, come da principio m' iscusai, non abbiate a male, s' io parlo secondo la mia usanza. (21) Vi è forse alcun, o Melito, ilquale pensasse, che fossero le cose umane, ma non gli uomini in alcun modo? Mi risponda egli, o uomini, nè si confondi, quando d'intorno a queste, quando d'intorno a quelle cose. E' alcun forse, che pensi, che non siano i cavalli, ma le cose della cavalleria? O non siano i tibicini, ma de' tibicini gli ufficj? Non vi è alcuno, o ottimo fra gli uomini; per te rispondendo io, ed a te, ed a questi altri, poichè tu risponder non vuoi. Ma rispondi almeno a quello, che dipoi segue. E' egli alcuno ilquale pensi, che siano l'opere de' Demoni, ma non i Demoni? Niuno, nò. Quanto lentamente, ed a pena da costoro sforzato sei venuto alla risposta. Dunque non confessi tu, ch' io pensi, ed insegni le opere de' Demoni, o siano esse nuove, ovver antiche? Ma adognimodo, come da te si confessa, io affermo l'opere de' Demoni, e ciò giurerò nella risposta. Che s' io de'Demoni penso l' opere, è adognimodo necessario, ch' io

(21) Altra risposta da'conjugati, presa dalla Ipotesi degli Avversarj, i quali opponevano a Socrate, ch'egli spacciava un suo particolare *Demonio*, in questo modo: s' io stimo, che vi sieno δαιμόνια, certamente conviene, che io stimi esservi ancora δαίμονας: e questo insegna ancora con altri esempj. Dal silenzio di Melito raccoglie il suo assunto; poichè chi tace pare, che acconsenta.

ch' io pensi ancora, che sian i Demoni: o non se ne sta egli la cosa così? Così certo; ponendo io, che tu il confessi, poichè tu rispondcr non vuoi. (22) I Demoni poi non istimiamo noi che siano o Dei, o di Dei figliuoli? Confessi tu forse questo, ovver il neghi? Adognimodo. Non adivien egli ciò, che ora io diceva, se io penso, che siano i Demoni, come tu concedi, e siano i Demoni certi Dei, che tu proponevi certo enigma, e quasi novellando dicevi, ch'io non istimassi i Dei; nondimeno di nuovo, ch' io li stimassi, poichè io penso, che siano i Demoni. Da capo, se i Demoni fossero figliuoli di Dei, sarebbono certi spurj o delle Ninfe, o di cert' altre, come si ragiona. Qual degli uomini si penserebbe, che fossero i figliuoli de' Dei; ma non i Dei? Conciossiachè questo sarebbe disconvenevole, così come se alcun pensasse, che i muli fussero figliuoli de'cavalli, o d'asini; ma non pensasse, che fossero cavalli, ed asini. Or, o Melito, senza dubbio pare, che tu con questo fine abbi ordinato quest' accusa, o per far pruova del nostro ingegno, o perchè tu non avessi d' intorno a che daddovero accusarmi. Ma tu in che modo persuaderesti ad alcuno, che avesse pur un poco d' intelletto, che non fosse ufficio del medesimo uomo il pensare insieme le cose de' Demoni, e le divine; e dello stesso di nuovo il non pensar nè i Demoni, nè i Dei, nè gli Eroi? Per certo in niun' altra guisa si può dimostrare, che si possa far altrimenti. (23) Alla perfine, o Ateniesi, non mi pare, che sia bisogno di molta escusa; ma le cose, che si sono dette, io giudico bastevoli, che da me non si sia fatta ingiuria, come mi accusa Melito. (24) Or ciò, ch' io ho detto da principio, che si sia da molti concitata contro di me molta malevolenza, egli è verissimo daddovero: e questo mi convince, se sarò convinto, non Melito, nè Anito; ma la calunnia, ed invidia di molti: laquale fin qui ha convinto ancora molti uomini buoni, e, come penso, convincerà tuttavia. Nè fia cosa maravigliosa, nè grave, se ancora in me non si fermasse. Or peravventura alcun in cotal guisa m'interroghe-

(22) Amplificazione dell'argomento. Se stimo, che vi sieno Demoni, certamente credo, che vi sieno ancor Dei: imperocchè pone secondo la Ipotesi di quelle superstiziose opinioni, che i Demoni sieno figliuoli de' Dei. Il Figlio, ed il Padre sono relativi; dimodochè se vi sono Figli, vi sono ancor Padri; vale a dire, se vi sono Demoni, vi sono certamente ancora Dei. Della differenza che passa tra gli Dei, ed i Demoni, i quali con ridicolo vocabolo chiama Dei generati, parleremo a suo luogo nel Timeo.

(23) Conchiusione. Melito è colto in una manifesta calunnia; e perciò la sua querela svanisce.

(24) Confermazione, che con legger vincolo s'unisce all'antecedente ragionamento; della quale questa è la prima proposizione. Ch' egli non teme in alcun modo le accuse de' suoi avversarj, se abbia a fare con Giudici giusti; ma ha grande spavento degli animi de' suoi Giudici; vale a dire del popolo, che gli è nemico per i pregiudicj, che ha formati contro di lui.

rà. (25) Non ti vergogni, o Socrate, di esercitare certa tal cosa, onde al presente tu venga in pericolo di morire? In vero a questa obbiezione darò questa giusta risposta: (26) O uomo, tu non parli bene, se tu pensi, che si abbia ad aver gran riguardo alla vita, o alla morte dell' uomo, d' intorno a che vi è certa picciola utilità; ma non da considerarsi quel solamente piuttosto, qualora fa alcuna cosa, se opera egli cose giuste, o ingiuste, ovver opre di uomo dabbene, o di cattivo. Altrimenti secondo questa tua ragione sarebbono stati da dispreggiarsi tutti i Semidei, che morirono sotto Troja, ed altri, e primieramente il figliuolo di Tetide, ilquale in guisa dispreggiò il pericolo della morte per non ricever un' infamia brutta, che avendo la madre Dea a lui predetto, che si affrettava per andare ad uccidere Ettore, com' io penso, con queste parole: O figliuolo, se in vendetta di Patrocolo amico tuo, da Ettore ucciso, ammazzerai Ettore, tu morirari: perchè, diss' ella, incontinente dopo la morte di lui ti soprasta una sorte infelice. Or egli, dico, tuttochè da lei avesse inteso questo; tuttavia sì fattamente disprezzò il pericolo, e la morte, che molto più arrebbe temuto la vita vergognosa non vendicando le ingiurie degli amici, che la morte. Le rispose, ch' egli desiderava piuttosto di morire per la giusta vendetta dell' amico, che dimorando nelle navi viver ridicoloso, e vano peso di terra. Or pensi tu, ch' egli avesse preso pensiero del pericolo, e della morte? E veramente, o Ateniesi, così se ne sta la cosa. Che come mi pare faccia mestiere, che chiunque si fermi in quel luogo, ove si pose; stimando ciò ottima cosa, se dal superiore si ordinasse, ch' egli si fermi, e corra il pericolo, non temendo nè la morte, nè alcuna cosa piucchè la bruttezza. (27) In vero, o Ateniesi, errerei gravemente, se qui abbandonassi l'ordine per la paura della morte, o di altra cosa, avendo io ubbidito a quei capi, i quali mi avete dato per superiori, e in Potidea, e in Anfipoli, e in Delo: perciocchè quivi allora mi fermai, là ove essi ordinarono, ch' io mi fermassi al pari di chi si sia, e sottentrai al pericolo della morte: ed ordinandomi Dio, com' io pensava, che a me faccia mestieri di viver filosofando, ed esaminando me

(25) Eccezione. Perchè parli, o Socrate, con tanta audacia in una causa capitale?

(26) Risposta a questa eccezione. L'uomo forte non deve temere alcuna cosa, e nemmeno la stessa morte, quando si tratta di eseguire il suo dovere. E questo insegna con esempj.

(27) Replica più estesa di questo detto, del quale pianta in primo luogo il general sentimento; indi lo prova con un argomento *a minori ad majus*. Se tanto si deve stimare il comandamento di un uomo, il quale abbia l'autorità di comandare, che a fronte di qualunque pericolo se gli deve ubbidire; cosa dobbiamo stabilire di un comandamento di Dio?

me ſteſſo, e gli altri, (28) nè di abbandonar l' ordine temendo la morte, o qualunque altra coſa; ſarebbe misfatto grave sì: ed allora daddovero mi tirerebbe alcuno in giudicio giuſtamente, ch' io non iſtimaſſi, che foſſero i Dei, ſe non ubbidiſſi all' Oracolo, e temeſſi la morte, e penſaſſi di eſſer ſaggio, non eſſendo punto tale. (29) Conciosſiachè, o uomini, non ſia niun' altra coſa il temer la morte, che parer ſaggio chi non è ſaggio; eſſendo ciò il parer di ſaper le coſe, che non ſi ſanno: perchè niuno non ſa la morte; nè ſe ſia all'uomo il ſommo bene di tutti i beni; ma la temono così, come ſe ſapeſſero bene, ch'ella foſſe il grandiſſimo de' mali. Chi dee aver dubbio, che queſta ignoranza non ſia da biaſimarſi grandemente, ſecondo la quale penſa alcuno di ſapere le coſe, che non ſa? Ma io, o Atenieſi, in queſto forſe ſono da molti uomini differente; e ſe in alcuna coſa io diceſſi di eſſer più ſaggio di altrui, in queſta veramente io mi direi: che non ſapendo io baſtevolmente le coſe, che ſono appreſſo agl' inferi, ſimilmente io conoſco di non conoſcerle; ma ſo bene, che il far ingiuria, e il non ubbidir al ſuperiore, o Dio, o uomo, ch' egli ſi ſia, è coſa rea, e brutta. Dunque queſte coſe, ch' io non ſo, ſe ſiano buone, non le temerò, e fuggirò piucchè quelle, ch'io conoſco eſſer cattive. (30) Per la qual coſa, ſe ora voi mi liberaſte non credendo ad Anito, il qual diſſe; o ch' io da principio non era da chiamar al giudicio, o chiamato ch' io foſſi, da eſſer condennato neceſſariamente: perchè ſe da voi io foſſi aſſoluto, arrebbe ad avvenire, che i figliuoli voſtri ſeguendo le veſtigia di Socrate, tutti affatto ſi corrompeſſero. Se, dico io, a queſto voi così diceſte: O Socrate; non crediamo ad Anito, e co' noſtri voti ti aſſolviamo; con queſta condizione nondimeno, che per lo innanzi tu non ti maneggi più d' intorno allo inveſtigar, e filoſofar queſto; e ſe a far ciò foſti colto, te ne moriſſi. Se con queſte condizioni mi voleſte licenziare, in vero vi riſponderei: O Atenieſi, veramente io vi oſſervo, ed amo; nonpertanto farò per ubbidir piuttoſto a Dio, che a voi. (31) E mentre io arrò ſpirito, e mi avanzeranno le forze, non ceſſerò di filoſofa-

(28) Minore propoſizione con la conchiuſione. Ma Dio mi ha dato un ufficio di riprendere gli uomini: devo adunque eſeguirlo per quanto ſia pericoloſo, e quantunque ancora mi coſti il riſchio della vita.

(29) Nuova amplificazione. La morte pare agli uomini il più formidabile tra tutti i mali, e pericoli. Ma quanto grande pazzia è coteſta! Perocchè chi mai può temere di una coſa, ch'egli non conoſce? Queſta adunque è una propoſizione reciproca dell' antecedente. Siccome è coſa ſtolta temere mali non conoſciuti; così certamente è convenevole avere in grandiſſimo orrore quei mali, che certamente ſappiamo eſſer tali, e quelli più di tutti, ch'è manifeſto eſſer mali graviſſimi: vale a dire, eſſer ribelli a Dio, ed in qualunque altro modo operare ingiuſtamente.

(30) Applicazione particolare dell' antecedente ſentimento alla Perſona di Socrate. Eſſendo egli perſuaſo, che, ſenza ſomma ſcelleraggine, non può abbandonare quel carico che Dio gli ha commeſſo, egli ha fermamente deliberato di perſeverare coſtantemente, eziandio con ſicuro pericolo della vita, nell'eſſercitarlo.

(31) Spiega la ragione, e l'uſo di quel ſuo ufficio.

re, esortando, ed insegnando qualunque da me si ritroverà, siccome io soglio in questo modo. Perchè, o ottimo uomo, essendo tu cittadino d'Atene, Città amplissima, ed eccellentissima in sapienza, ed in potenza, non ti arrossisci di por tutto lo studio d'intorno a questo, onde ti avvegnano grandissime ricchezze, gloria, ed onore; ma affine che in te si ritrovi la prudenza, e la verità, e l'abito ottimo dell' animo, non pensi, nè tieni cura? E se alcun di voi con esso meco contenderà, affermando di tener cura di questo, non incontinente il lascierò, nè partirommi; ma di saper proccurando esaminerollo, e riprenderollo. Che s' egli a me non paresse di posseder virtù, nondimeno di lei ne facesse professione; il riprenderò, come che non istimi niente quelle cose, le quali sono di molta stima, ma le vilissime prezzi assai. In vero si userà da me questo ufficio inverso a qualunque giovane, e vecchio, ne' quali mi abbattessi; e di nuovo inverso al forestiero, ed al cittadino; ma più inverso a' cittadini, quanto più per genere mi siete prossimani. Perchè, siatene certi, che questo ci comanda Dio. (32) Or io mi stimo, che fin qui non vi sia avvenuto in questa città maggior bene di questo mio ministerio, il quale io presto ubbidendo Dio: perciocchè io vo attorno niun' altra cosa facendo, che persuadendo a' giovani, ed a' voi, vecchi, che non si debba aver pensier innanzi nè più ardente, nè de' corpi, nè de' danari, nè adognimodo delle altre cose, che dell'animo, affine sia egli ottimo, quanto si possa il più: insegnando, che non derivi agli uomini la virtù da'danari; ma dalla virtù i danari, e gli altri beni tutti, e privatamente, e pubblicamente. Dunque se ciò insegnando io corrompo i giovani; per certo sarebbe egli cosa perniciosa. E se alcun dicesse, ch' io insegno altro, che questo, non dice niente. A queste cose io direi, o Ateniesi: (33) O ubbidite voi ad Anito, ovver nò, o liberatemi: o nò; perciocchè io non sono per dover far altro, ancorachè io avessi a morire più volte. Nè vi turbate, o Ateniesi; ma come da principio vi pregai, ascoltatemi riposatamente; essendovi per esser utile, com' io penso, se udirete ciò, che ora sono per dire. In vero sono per dirvi alcune altre cose, le quali udendo, vi moverete forse al gridore; ma ciò non fate in alcun modo. Sappiate voi bene, se tale mi ucciderete, quale ora io vi diceva, che voi non sarete per offender più me, che voi stessi. Me nè Melito, nè Anito offenderà mai; non potendolo far essi. Poichè è cosa nefanda, com' io penso, che l' uomo

(32) Insegna, che quella sua opera è utilissima alla città.

(33) Dopo avere attestato essere sua volontà perseverare costantemente in questo suo ufficio, qualunque esito sia per avere, raccoglie, premessavi una opportuna prefazione, che s' egli per Decreto pubblico morirà, maggior incomodo ne avrà la città di quello ch' egli medesimo. Lo che fa spiegando di nuovo quale sia quel suo ufficio, qual utilità apporti a tutta la città, e qual danno dovrà la città medesima risentire, quando sarà senza quel suo ministero.

uomo migliore sia offeso dal peggiore; nondimeno il potrebbe ammazzare, o discacciare, o fargli qualche vergogna: e ciò egli, e alcun altro si penserebbe smisurati mali. Ma io non li penso, nò; ma che sia molto peggio il far quello, che al presente fa costui, mettendosi ad ammazzare un uomo ingiustamente. Per la qual cosa, o Ateniesi, non tanto a me fa mistieri di pensare alla difesa per mio rispetto, come stimerebbe alcuno, quanto per rispetto vostro; affine condennandomi, in alcuna cosa non pecchiate contro a quell' ufficio, che vi ha dato Dio. Che se mi ammazzerete, veramente non ritroverete un altro tale conceduto da Dio alla città vostra (tuttochè questo parlare sia degno di riso) come a certo caval grande, e generoso, ma pegro per la smisurata grandezza, e bisognoso di esser eccitato da alcun tafano, quale è avviso, che abbia Dio aggiunto alla città vostra; dico me, ilquale destando ciascuno, ed ammonendo, e riprendendo, non cesso tutto il giorno in ogni luogo di starvi accanto. Or un altro tale, o Ateniesi, non ritroverete agevolmente. Dunque se a me crederete, sarò assoluto da voi con vostri voti: ma se peravventura, a guisa di sonacchiosi, avendo a male di esser svegliati, temerariamente sarò ucciso, come Anito vuole; dormirete il rimanente del tempo tutto: se peravventura, tenendo cura di voi Dio, non ve ne mandasse alcun altro. (34) Che poi io sia tale, che paja dato da Dio alla città vostra, quinci il potreste considerare. Per certo non par cosa umana, ch' io abbia adognimodo dispreggiato tutte le cose mie, ed in questa negligenza della mia casa, tanti anni io perseveri omai, intento sempre al vostro bene, mentre io qual padre, o fratello di età maggiore, vi vo persuadendo ad aver cura della virtù. Che se per questo ufficio mio, io ricevessi alcuna utilità, o mercede; ciò in sè terrebbe alcuna ragion umana. Ma ora, il che voi eziandio vedete chiaramente, questi miei accusatori, tuttochè abbiamo sfacciatamente ammassato le altre cose tutte contro di me; tuttavia non sono stati osi in modo niuno di tentar con quella solita sfacciatezza, e addur testimonj, i quali approvassero, che per questo io avessi riscosso, o chiesto alcuna mercede. Di questo poi io vi apporto un testimonio bastevole, com' io penso, la povertà mia. (35) Ma peravventura può parer ad alcuno cosa disconvenevole, che andando intorno io consigli privatamente ognuno con troppa ansietà, e non osi consigliare questo stesso alla città pubblicamente, nè negli arren-

(34) Nuovo argomento per conciliare autorità al suo ufficio, come derivante dalla divinità. Egli vi s'è dato con tanta applicazione, ed assiduità, che per promuovere il pubblico vantaggio, ha abbandonato ogni pensiero delle sue cose private e familiari.

(35) Eccezione. Se tu, o Socrate, sei tanto bramoso della pubblica utilità, perchè non insegni al Popolo pubblicamente?

arrenghi. (36) Di ciò n' è cagione quello, che spesse volte mi arrete udito dire per tutto; cioè la voce, che in me si fa, cosa divina certo, e del Demone: il che Melito si ha fatto beffe nell' accusa. Or in me si trova fino dalla fanciullezza certa voce, la quale qualora si fa, mi vieta il far quello, ch' io era per operare; ma non mi esorta mai. Questo, dico, è quello, che mi fa resistenza, ch' io non eserciti le cose pubbliche, e par che molto bene mi sia contrario. (37) Perchè vi è manifesto, o Ateniesi, che se per lo addietro io mi avessi intromesso ne' pubblici negozj, mi sarei rovinato già molto. Sicchè arrei apportato nè a me, nè a voi utilità alcuna. Io vi prego a non sdegnarvi con esso meco in dicendovi il vero: perocchè niuno non potrebbe al dilungo esser salvo, se a voi, o ad alcun altro popolo si opponesse legittimamente, affine si vietassero molte cose ingiuste, ed inique, che si sogliono fare nella città. Ma egli è necessario, che chi daddovero combatte per lo giusto, se pure è per rimaner salvo a breve tempo, viva privatamente, nè tocchi la Repubblica. (38) In vero di queste cose vi addurrò gran argomenti; non parole, ma fatti, i quali voi stimate forte. Udite omai ciò, che mi è avvenuto, affinchè chiaramente conosciate, ch' io non sarei stato per conceder mai a niuno alcuna cosa contro il dovere per paura di morte; tuttochè non concedendola, incontinente io fossi per morire. Veramente vi riferirò alcune cose molestе, ed al foro giudiciale appartenenti, nondimeno vere. Perchè io, o Ateniesi, finora non ho esercitato alcun carico pubblico, se non che io fui eletto del consiglio. Egli avvenne, che la mia tribù Antiochea in quel tempo governava, nel quale vi consigliaste di condennar tutti quei dieci capitani di esercito, perchè non avessero levato gli uccisi nella battaglia navale, ingiustamente sì, come poscia parve a tutti voi. Allora io solo fra tutti i presidenti mi vi opposi, acciò non faceste alcuna cosa contro le Leggi, e co' miei voti feci resistenza. Nel qual tempo essendo molti oratori apparecchiati a querelarmi, ed a tirarmi in giudicio, e voi stessi comandando il medesimo con gran gridore; stimai, che mi si convenisse sottentrar piuttosto al pericolo per la Legge, e per la giustizia, che sentire con esso voi, i quali non consigliavate cose giuste

per

(36) Risponde Socrate, che il suo *Demonio* lo trattiene dal farlo; ed insegna quale sia questo *Demonio*.

(37) Dal *Demonio* medesimo viene allontanato dai pubblici impieghi per iscansare quel pericolo, che sovrasta a chi amministra la Repubblica, e particolarmente se è uomo dabbene; ed in tal modo continuare più lungo tempo nel suo ufficio di riprendere gli uomini.

(38) Afferma poi di essere sempre stato osservante della vera forma delle Leggi, e della giustizia, non senza gran pericolo, come dà a divedere con esempj. Ed oppone questa sua integrità, e santa volontà di osservare la giustizia all' accusa de' suoi Avversarj, i quali andavano dicendo, ch' egli contro la giustizia, e le Leggi corrompeva la gioventù.

per la paura della prigione, o della morte. Questo si fece reggendosi ancora la città dal popolo. Ma poichè si pervenne alla potenza de' pochi, di nuovo quei trenta, i quali occuparono la Repubblica chiamando me in Tolo insieme con altri quattro, mi comandarono, ch' io conducessi da Salamina Leonta Salamino, acciò egli morisse, conforme a molte altre cose, ch' essi in quel tempo comandavano ad altri molti per avvilupparne assai nelle lor colpe. Allora io da capo dimostrai non con parole, ma in effetto, ch' io non curava affatto la morte, tuttochè paja cosa incivile da dirsi; ma sì ben adognimodo prendeva pensiero di non far alcuna cosa ingiusta, ovver empia. Or quella forte potestà in niuna maniera non mi spaventò, inguisachè io facessi alcuna cosa ingiustamente. Ma come fummo di Tolo usciti, gli altri quattro a Salamina andando, condussero preso Leonta, ed io me ne andai a casa; e per questo forse mi arrebbono essi ammazzato, se di breve non si fosse sciolta la potestà loro: e di ciò vi saranno molti testimonj. Dunque stimate voi, ch' io arrei possuto viver tanti anni, s' io avessi trattato le cose pubbliche, e dato ajuto alla giustizia, facendo ufficio d' uomo dabbene in anteponendo questo ufficio solo a tutte le cose? Egli è forte lontano, o Ateniesi: perchè niun altro uomo così diportandosi, arrebbe possuto al dilungo salvarsi. Ma io se per tutta la vita in alcun luogo trattai i pubblici negozj, mi resi tale privatamente ancora, non concedendo mai alcuna cosa, fuorchè quello, che è giusto o ad altrui, o ad alcuno di costoro, i quali da chi mi accusano si afferma, che siano miei scolari. (39) Io poi non sono stato maestro di alcuno. Ma se altri desiderò di udirmi dire, o trattare, o giovane, o vecchio, ch' egli si fosse; a niuno non lo negai. Nè veramente io sono tale, che disputi ricevendo danari, e taccia non li ricevendo; ma parimente permetto al ricco, ed al povero lo interrogarmi; e se alcun volesse, rispondendo io, sente le cose, ch' io dico. E se di costoro altri si facesse buono, o nò; non giustamente sarei incolpato di quello, di cui a niuno promisi mai disciplina alcuna, nè insegnai. Che se altri dicesse, o di aver imparato, o udito alcuna cosa da me privatamente, la quale io non avessi fatta comune con tutti gli altri; sappiate, che non direbbe il vero. Ma per qual cagione si dilettino alcuni di conversar meco lungamente, l' avete udito, o Ateniesi. Egli è adognimodo vero quello, che vi diceva di sopra, che si dilettino gli uomini, quando sono presenti alla riprension di coloro, i quali non essendo, si stimano saggi; essendo cosa non ingrata. Ma il far questo, come ho

(39) Indi con sodi argomenti, vale a dire con la fede di copiosi testimonj, dimostra essere una sfacciata calunnia il dire, ch' egli coll' insegnare corrompa la gioventù: imperocchè mai ha usurpato l' ufficio dell' insegnare; nè ad alcuno insegnò per mercede; dimodochè in effetto si possa dimostrare. Entra in questo ragionamento con una opportuna occasione.

ho detto, mi è stato commesso da Dio, e per vaticinj, e per sogni, e per tutte quelle vie, per le quali ancora altra sorte divina commette all' uomo il far qualunque cosa. Questo, o Ateniesi, è vero, e facile da dimostrarsi. Che s' io corrompo parte de' giovani, ed altri corruppi già; sarebbe decevol cosa, che al presente alcuni di loro fatti vecchi, mi si levassero incontro, e ricercassero, ch' io fossi castigato, conoscendo, che giovanetti gli avessi consigliati male. E se non volessero essi; almeno alcuni loro amici, padri, e fratelli, ed altri parenti si rammenterebbono al presente, se i loro amici avessero patito alcun male; e ricercherebbono le pene. Or qui sono presenti molti di loro, i quali io veggo. Primieramente Critone di età pari, e della stessa tribù, padre di Critobulo. Poscia Lisania Sfezio padre di Eschine, più oltre Antifone Cefisco padre di Epigene. Vi sono altri ancora presenti, i fratelli de' quali hanno usato meco famigliarmente. Nicostrato figliuol di Zotide, di Teodoto fratello; Teodoto è egli morto, inmodochè non può pregar il fratello, e Paralo figliuol di Demodoco, di cui Teage era fratello. Ancora Adimanto figliuol di Aristone, di cui fratello è Platone. Finalmente Eantidoro, di cui Apollodoro si è fratello. Potrei riferir molti altri, de' quali alcun arrebbe fatto bisogno sì, che da Melito fosse prodotto in testimonio nella sua orazione. Ma s' egli allora si scordò, al presente il produca almeno, che glielo concedo. Apporti egli in mezzo, se ha alcuna cosa tale. Ma, o Ateniesi, voi ritroverete il contrario di questo: conciossiachè tutti, come vedete, convennero volentieri ad ajutar me, che da Melito, ed Anito sono accusato di aver corrotto i loro amici, ed apportato lor danno. Che se essi, i quali furono corrotti, mi ajutassero, non sarebbe maraviglia niuna: ma con qual ragión finalmente i loro vecchi parenti da me non mai corrotti mi ajutano, se non retta, e giusta? Conoscendo essi, che mentisce Melito, ed io dico il vero. Dunque, o Ateniesi, queste sono quasi le cose, le quali io tengo in mia difesa; ed altre simili peravventura. (40) Ma alcuno di voi forse si sdegnerebbe, ricordandosi, se chiunque in cause ancor più lievi di questa, pregando, e supplicando i Giudici con molte lagrime, mena in giudicio i figliuoli per commover misericordia, ed altri molti de' domestici, ed amici; io non sia per fare niuna di queste cose, tuttochè posto, com'è avviso, in estremo pericolo; e peravventura considerando questo, contro di me si diportasse superbamente, ed adirandosi desse la sentenza con ira. Or tra voi essendo alcuno di tal parere, io pur non istimo, ch' egli sia

(40) Seconda parte della confermazione, che serve come per confutazione: per qual cagione, secondo l'ordinario costume, non si sforzi di eccitare ne' suoi Giudici la commiserazione, comparendo squallido, con molte lagrime, co' figliuoli, e cogli amici supplicante innanzi al Popolo.

sia da pregarsi; ma piuttosto in cotal guisa da parlar seco piacevolmente. Ho ancor io, ottimo uomo, alcuni parenti: perchè, come dice Omero, non son nato di quercia, o di pietra; ma d' uomini sì bene. Sicchè, o Ateniesi, io ho parenti, e tre figliuoli, de' quali uno oggimai è in età giovanile; ma picciolini due. Nonpertanto non condurrò qui alcun di loro per supplicare in cotal guisa l' assoluzione da voi. Or perchè non farò io niuna di queste cose? (41) Non, o Ateniesi, per superbia, nè per dispreggiar voi. Ma se io sia disposto arditamente inverso alla morte, o nò, è altra considerazione; nondimeno io non penso, che alla mia e vostra estimazione pertegna, e di tutta la città, ch' io faccia questo in questa etade, e con questo nome, che mi ho acquistato, o essendone egli vero, ovver falso. Ma nondimeno parve veramente, che fosse eccellente Socrate fra molti in certa cosa particolare. Dunque se coloro, che fra voi sono estimati in sapienza eccellenti, o in fortezza, o in qualunque altra virtù, fossero tali, quali ho spesse volte altri veduto in giudicandosi di loro; sarebbe questo cosa troppo turpe: i quali di alcun preggio stimandosi, nondimeno studiavano nel giudicio alla commiserazione; come se fossero per patir alcuna cosa grave, se si partissero di questa vita; non altrimentichè se avessero ad esser immortali, se da voi non fossero uccisi. Or costoro, m' è avviso, che apportino vergogna alla città; dimanierachè alcun de' pellegrini potrebbe istimare, che chi fra gli Ateniesi sono eccellenti in virtù, e sono tenuti superiori ne' magistrati e negli altri onori, non siano punto dalle donne differenti. Queste cose poi, o Ateniesi, non conviene, che voi facciate; parendo voi di esser di alcuna autorità; nè permettiate ancora, se noi far le volessimo: ma sì bene dimostriate questo, che molto più farete per dannare colui, che introducendo compassioni sì fatte, rendesse la città ridicolosa, che chi quieto ne aspettasse il giudicio. (42) Per la qual cosa, o uomini Ateniesi, si aggiugne a quello, che si è detto d' intorno alla riputazione della città, che non mi par cosa giusta, che il Giudice si preghi, nè pregato assolvi; ma s' insegni, e si persuada: perciocchè non siede il Giudice con fine di conceder la giustizia per grazia; ma di giudicar secondo le leggi; e con giuramento promise egli non di perdonar a chiunque per grazia volesse; ma sì bene di giudicare secondo le leggi. Dunque lecito non è, che voi vi assuefacciate allo spergiurare, nè noi vi avvezziamo: per-

(41) Attesa, ch' egli non opera già così, perchè disprezzi temerariamente la città; ma perchè tal maniera gli sembra decorosa, e in maggiore estimazione della città medesima.

(42) Indi per essere ancora ingiusta cosa il conciliarsi il favore, e la grazia de' Giudici colle lusinghe delle parole: ciò sarebbe uno spergiurare: imperocchè li Giudici promettono con giuramento di regolare i loro giudicj secondo quello che crederanno buono, e giusto: e quando operano fuori del giusto, spergiurano.

chè nè l' un, nè l' altro di noi serverebbe la Religione. (43) Sicchè, o Ateniesi, non volete ricercare, ch' io faccia con voi alcune cose tali, le quali io non penso nè oneste, nè giuste, nè sante; e ciò massimamente per Giove adognimodo essendo io da Melito accusato d' impietà verso Dio. In vero s' io continovassi in persuadervi, ed in pregando vi violentassi, avendo giurato voi; per certo v' insegnerei a non pensare, che fossero i Dei; e veramente mentre io apparecchiassi la difesa, accuserei me stesso, quasi in verun modo non istimassi, che i Dei si ritrovassero. Ma è lontano forte, che questo se ne stia in cotal guisa: perchè stimo, o Ateniesi, che siano i Dei, e più di alcuno de' miei accusatori; e permetto a voi, ed a Dio, che di me giudichiate in quella guisa, che sia per esser ed a me, ed a voi di giovamento. (44) Che poi non sopporti gravemente, o Ateniesi, che mi conosciate reo: ed altre cose molte ne son cagione; e ciò primieramente, che non mi è avvenuto questo fuor di speranza. Ma molto più io mi maraviglio dell' uno, e dell' altro numero de' voti: poichè io non pensava esser di così poco numero di voti lunge dall' assoluzione. Ma ora, come pare, se tre voti solamente altrimenti fossero stati dati, io rimaneva liberato. Per certo ora mi è avviso, che s' è salvato Melito: nè solamente si sia salvato; ma è manifesto a ciascheduno, se non si fossero levati suso Anito, e Licone accusandomi, ch' egli arrebbe avuto a pagare mille dramme, perchè non arrebbe avuto la quinta parte de' voti. Dunque mi fa quest' uomo reo di testa. Stiano le cose così. (45) Or io, o Ateniesi, di che mi stimerei reo? O non di quello, di cui ne son degno? Dunque di che? Qual cosa è degna, ch' io patisca, o ch' io paghi, perchè non abbia tacciuto ciò, che ho imparato; ma dispregiate qualunque cose stima molto il volgo,

(43) Conseguenza dell' antecedente proposizione, ma che però è adattata al soggetto che si tratta: che le lusinghe tendenti a muovere gli animi dei Giudici ripugnano grandemente alla Religione. Se volesse usarle si recherebbe un gran pregiudicio, venendo egli accusato di empietà. Ma attesta, che gli vien fatta una grave ingiuria; avendo della esistenza degli Dei più ferma credenza, che i suoi Avversarj. Del che reca per prova, che tralasciate le maniere indecorose abbandona tranquillamente l' esito del suo affare a Dio, ed all' arbitrio de' suoi Giudici. E questo è un argomento opportuno preso dall' inaspettato.

(44) Nuovo ragionamento. Socrate fin qui ha perorato; indi furono raccolti i voti del Popolo intorno alla sua causa; e fu condannato per pochi voti ch' ebbe contro, di più di quelli ch' ebbe in suo favore.

(45) Era istituto dell' Ateniese Repubblica, che ogni Cittadino condannato a capital supplicio potesse in luogo di quello scegliersi o l' esilio, o perpetua prigione, o una pena pecuniaria; ilche dicevasi *ὑποτιμᾶσαι*, cioè *scegliersi la pena*. Socrate rifiuta l' arbitrio di questa scelta, e vuol piuttosto morire; siccome osserva ancora Senofonte. Rammemorati adunque gl' istituti della passata sua vita, ed i suoi meriti verso la Repubblica, afferma ch' egli non meritava pena, ma premio; vale a dire, che avendo speso tutta la sua vita in ammaestrare, ed istruire la città, doveva ora nella sua vecchiaja essere mantenuto nel Pritaneo a spese pubbliche. E questo illustra, ed amplifica con varie circostanze.

go, il guadagno, la cura famigliare, le prefetture, gli arrenghi, e gli altri magistrati, e le congiure, e le sedizioni, che si fanno nella città; stimandomi nato daddovero ad ufficj più giusti, da' quali ne dipendesse la salute mia? A queste cose, dico, non mi diedi, nelle quali occupato io non era per giovar a voi, nè a me stesso; ma solamente attesi a quell' ufficio solo, affine che salvando privatamente qualunque di voi, io apportassi grandissima utilità, come veramente io stimo; cioè persuadendo ciascuno, che niuna cosa delle proprie fosse da curarsi, innanzichè di sè stesso per divenir ottimo, e prudentissimo quanto si possa il più; nè fosse da tenersi cura primadelle cose della città, che della città stessa; e si avesse ad aver pensiero delle altre cose nel modo medesimo. Or essendo io tale, qual cosa sono degno di riportar da voi? Per certo alcun bene, o Ateniesi, se voi secondo il merito veramente date gli onori; e tal bene sì, quale a me sia convenevole. Dunque che si conviene all' uomo bisognoso, e benefico, ilquale abbia bisogno di astenersi dalle altre occupazioni, affine possa esortarvi alla virtù? Per certo non vi è niun altro premio, o Ateniesi, che più convenga ad uomo sì fatto, che di esser nodrito nel Pritaneo a spese pubbliche; e molto più, che se alcun di voi vincesse gli Olimpi a cavallo, o colle carrette da due, o da quattro cavalli: perciocchè quegli farebbe, che voi pareste felici; ma io, che voi foste. Più oltre egli non ha bisogno di nodrimento; io ne son bisognoso: sicchè se facesse bisogno, che si stimasse secondo il giusto, io mi stimerei degno di questo, cioè che nel Pritaneo mi fosse dato pubblicamente il nodrimento. (46) Or peravventura in dicendovi questo così, pajo protervo, come son parso di sopra, là ove detestava le commiserazioni, e le supplicazioni: ciò poi non è tale; ma piuttosto una cosa sì fatta, o Ateniesi, avendomi io dato a credere di non far ingiuria a niuno spontaneamente; il che perciò non ve'l persuado, avendo avuto noi breve tempo di favellare. Ma se una tal legge tra voi si ritrovasse, quale fra gli altri, che ove sia pena la morte, in quel giudicio si disputasse non un giorno, ma più; sareste rimasi persuasi. Ora poi non fu agevole il cancellare in così breve tempo calunnie sì grandi. Dunque essendomi persuaso, ch'io non faccio ingiuria ad alcuno, è lontano forte, ch'io la sia per fare a me stesso; e contra me stesso dica di esser degno di pena, e di farmi reo di certa simil cosa. (47) Che adunque? Temo io forse di non sottentrar a quello, di cui mi stima degno Melito; il che veramente io dico di non sapere, se sia buono, o

F 2 catti-

(46) Rendendo ragione di quella sua libertà, protesta ch'egli non può ingiustamente approvare una cosa ingiusta commessa contro di sè. Indi liberamente si lamenta, che con questa precipitosa celerità usata nel giudicarlo, la quale celerità suol esser matrigna della giustizia, sè gli fa grandissima ingiuria; non potendosi in un giorno cancellare un odio da molti anni invecchiato.

(47) Rende ragione perchè non vuol incontrare la pena nè della perpetua prigione, nè dell'esilio, nè dell'ammenda.

cattivo; inmodochè io lo schivi, eleggendo alcuna di quelle cose, lequali so certo, che sono ree: e di questo stimerommi io degno? Dimmi, de' ceppi? E fa egli bisogno, ch' io meni in prigione la mia vita, sempre servendo allo imperio degli Undici? Ma de' danari? E fin siano pagati di rimaner ne' ceppi? Ciò poi è ancora lo stesso, ch'io poco fa diceva, mancandomi il modo, onde io paghi i danari. O di bando? Peravventura, ch' io sarò stimato degno di questo: nonpertanto, o Ateniesi, mi terrebbe troppo desiderio di vita, se sì fattamente io fossi imprudente, ch' io pensassi, se voi miei cittadini non avete possuto sopportare la mia conversazione, ed il parlare; ma sì fattamente vi è stata grave, ed invidiosa, che ricercate omai di liberarvene da lei; che altri agevolmente siano per sopportarla. E' lontano forte, o Ateniesi, che mi sia per dover essere la vita onesta, andando in bando in questa età, cambiando questa a quella cittade, e vivendo in continova repulsa. In vero (com' io il conosco bene) ovunque me ne andassi, mi seguirebbono i giovanetti per udirmi, siccome qui ancora; e se io li rifiutassi, essi vicendevolmente persuadendolo a' vecchi, mi scaccierebbono; non li rifiutando io, i padri loro, e parenti mi discaccierebbono per questi stessi. Ma peravvventura alcun dirà: Oh non puoi tu, o Socrate, menar la vita in bando con silenzio, e quiete? Or questa è la più difficile di tutte le cose da persuadere ad alcun di voi: perciocchè se risponderò, che ciò sarebbe o il non ubbidir a Dio, e per questo io non mi possa acquietare; non me'l crederete, quasi io parli per ironia: o se dirò, ch' io non posso mancare da questo ufficio, avvenendo questo grandissimo bene all' uomo, cioè che parli ogni giorno della virtù, e delle altre cose, delle quali ogni dì voi mi udite parlare, e in cotal guisa investighi me stesso, ed altrui, ed istimi che sia da rifiutarsi la vita inconsiderata; questo ancora molto manco mi crederete. Ciò poi, o Ateniesi, se ne sta, com' io dico, ma non si può persuader agevolmente, ed insieme non mi sono avvezzato di riputar me stesso degno di alcun male. Che s' io avessi danari, sarei in danari condennato, ed in quanto potessi pagare, nè il perderli mi nuocerebbe. Ma ora non ne ho, se peravventura non voleste giudicar tanto, quanto io fossi possente a pagare. Ma posso quasi una mina d'argento. Dunque in tanto io posso esser condennato. Platone poi, o Ateniesi, e Critone, e Critobulo, ed Apollodoro ordinano, ch' io offerisca trenta mine, essendo essi presti al promettervi tanto. Dunque posso esser in tanta quantità condennato. Voi avete costoro bastevoli promettitori di questo argento. (48) O Ateniesi, non darete per molto tempo materia di accusarvi, e di apportarvi mala fama da chi biasimar volesse la città vostra

(48) Onde protesta, che vuol piuttosto morire, condannando liberamente la ingrata inumanità degli Ateniesi.

voſtra, perchè aveſte ucciſo Socrate uomo ſaggio: concioſſiachè diranno coloro, che vi vorranno biaſimare, ch' io ſon ſaggio, tuttochè io non ſia. Dunque ſe aveſte aſpettato a breve tempo, mi avveniva di morire ſenza fattura voſtra. Voi vedete la mia età quanto ſia lontana omai dalla vita, ed alla morte vicina. Or queſte coſe inverſo a voi tutti non dico; ma contro a quelli ſolamente, che contro di me hanno ſentenziato la morte. Ancora queſto dirò agli ſteſſi. O Ateniesi, voi ſtimate peravventura, ch'io mi ſia in giudicio rovinato per biſogno di tali parole, colle quali veramente vi arrei perſuaſo, s' io aveſſi penſato, che ſi foſſero da fare, e da dire tutte le coſe, onde io doveſſi eſſer da voi aſſoluto. Ma la coſa di gran lunga ſe ne ſta altrimenti. (49) Per certo ſono fatto reo per la povertà non delle parole; ma dello ardire, e della sfacciatezza, e perchè dinanzi a voi non ho voluto dir tali coſe, quali ad udire vi ſarebbono gratiſſime avvenute; cioè in udendomi pianger, e lamentare, e far altre coſe molte, e dire di me indegne (com' io dico) quali avete ſpeſſo in uſanza di udir d'altrui; ma nè da principio ſtimai, che mi ſi conveniſse per iſchivar il pericolo far alcuna coſa incivile, nè ora mi pentiſco di aver uſato queſta maniera di difeſa. In vero eleggo piuttoſto di morire difendendomi in cotal guiſa, che ſopravviver in altra maniera: perchè non fa meſtieri, che nè io, nè alcun altro macchini queſto nel giudicio, nè nella guerra, cioè in che modo induſtriandoſi poſſa fuggir la morte; eſſendo manifeſto, che nella guerra ſpeſſe volte ſchiva la morte chi gettando giuſo le armi, ſupplichevole ſi rivoglie a' perſecutori. Altre macchinazioni ancora ſono d'intorno a qualunque pericolo, colle quali alcuno fuggirebbe la morte, ſe oſaſſe di far, e di dire qualunque coſe. Or conſiderate, o Ateniesi, che non ſia coſa dura il fuggir la morte; ma molto dura sì la malvagità: convenendoſi fuggir lei, piuttoſtochè la morte. Io poi, come colui che ſono per la vecchiezza tardo, al preſente ſono preſo da vna coſa più tarda; ma gli accuſatori miei, quaſi gravi e veloci, da coſa più veloce, cioè dalla malvagità: ed io me ne vo ora da voi fatto reo di morte; ma coſtoro fatti dal vero rei di malvagità, ed ingiuſtizia: ed io mi acquieto alla pena, ed eſſi ancora. Dunque facea miſtieri peravventura, che queſte coſe ſe ne ſteſſero in cotal guiſa; ed iſtimo, ch'eſſe ſe ne ſtiano mediocremente. (50) Poſcia io deſidero d'indo-

(49) Si congratula però con sè medeſimo, per non aver ricercato maniere diſoneſte ed ingiuſte di conſervarſi la vita; e perchè egli ſoffra, non fa una ingiuria: in queſto veramente ſuperiore a' ſuoi nemici, per i quali, vinti dalla malvagità, e dalla ingiuſtizia ſono deſtinati molto più a gravi ſupplicj.

(50) Finalmente dirizzando la favella ſeparatamente ai ſuoi nemici, predice loro il caſtigo, che ſi meritano per la ſcelleraggine di avere ingiuſtamente oppreſſo un innocente: nè ſarà in loro potere l'impor ſilenzio alla verità, anzi ſaranno più gravemente, e più acerbamente ripreſi.

d'indovinar a voi, che mi avete fatto reo; essendo io oggimai colà pervenuto, ove sogliono gli uomini indovinare, cioè quando sono vicini alla morte. Perchè vi dico, o Ateniesi, che se mi ammazzerete, vi sarà per dover venire il supplicio incontinente dopo la morte; e per Giove molto più duro di quello, che recato mi avete: perciocchè ora questo si è operato da voi, pensando liberarvi dal non essere spinti al render conto della vita vostra a chiunque vi riprendesse; ma ciò incontrario, com'io penso, adognimodo vi accaderà. Saranno molti coloro, che vi riprenderanno, i quali io raffrenava, tuttochè voi non ve ne avvedevate; e saranno tanto più molesti, quanto fiano più giovani. E di ciò voi vi sdegnerete piucchè del viver vostro perverso. Per certo se voi pensate di liberarvi dal biasimo con la uccisione degli uomini, non considerate ciò bene; non essendo valido assai, ovver onesto il liberarsi in cotal guisa; ma quello agevole, siccome è ottimo, cioè il non disturbar gli altri, ma lo apparecchiar sè stesso per divenir ottimo, quanto si possa il più. Dunque fo fine, a voi queste cose indovinando, i quali contro di me avete dato la sentenza; (51) ma a voi, che mi avete assoluto, volentieri favellerei d'intorno a sì fatta cosa, ch'è avvenuta, finchè sono occupati i magistrati, nè ancor io colà me ne vado, ove mi convien andando morire. Or, o uomini, statemi presenti a breve tempo, conciossiachè niuna cosa vieti, che insieme non si novelli, mentre si può. Per certo voglio dimostrar a voi, come ad amici, ciò che significhi quello, che mi è avvenuto al presente. O Giudici, che vi posso chiamar Giudici giustamente, non so che di maraviglioso mi è avvenuto: perciocchè, tuttochè quella voce solita indovinatrice del Demone spesso per lo addietro mi si opponeva ancora d'intorno a picciole cose, se io era per far niente non bene; tuttavia avvenutomi ora questo, ch'eziandio voi vedete (il che penserebbe alcuno, ed è stimato l'ultimo de' mali) non mi si è opposto il segno di Dio, nè sta mane in uscendo io di casa, nè quando qui ascendeva al tribunale, nè in alcuna parte del ragionamento, mentre parlava. Ora scoprirovvi quale io pensi di ciò la cagione, parendomi cosa buona ciò, che adivenne; nè si giudica bene in modo alcuno da qualunque di noi, i quali stimiamo la morte cattiva. Di cui io tengo questa gran congettura, che il solito segno mi si sarebbe opposto, s'io non fossi per fare alcun bene. (52) Possiamo pen-

(51) Parla ancora ai suoi amici, ed afferma, ch'egli spera di avere un fine felice; e dice, che gli è stato predetto dal suo Demonio.

(52) Rende ragione di quello, che di sopra ha detto; cioè, che gli uomini dabbene ritrovano nella morte il massimo de' beni; e lo fa con questo dilemma. O dopo la morte nulla più rimane, e non v'ha alcun senso; o dopo la morte medesima rimangono gli animi. Se non vi ha verun sentimento, non può non esservi una somma quiete, siccome dimostra coll'esempio di una notte libera dai sogni, nella quale si go-

pensar poi in questo modo, che vi sia molta speranza, ch' egli sia bene, essendo la morte l' una di due cose: perchè o come non sia ella niente affatto, non ritegna chi si muore verun senso di alcuna cosa; o sia, come si dice, certo cambiamento, e passaggio dell' anima da questo ad altro luogo. Dunque o se non vi rimane alcun senso, ma è come certo sogno, onde non vegga chi si sia sogno alcuno; sia la morte maraviglioso guadagno. In vero io penso, se facesse bisogno ad alcuno di paragonare le altre notti, e giorni di tutta la vita a quella notte, che la natura trapassa in quiete, inmanierachè non vede pur un sogno; e di dire quanti dì, e notti avesse meglio, e più dolcemente trascorsi nella vita: io penso veramente, che non pur alcun privato, ma nè Re grande, potesse annoverarne alcuna. Dunque se la morte è alcuna cosa tale, io dico certo, ch' ella sia guadagno: conciossiachè in questa guisa non par, che sia tutto il tempo piucchè una notte. Ma se la morte è come certo passaggio di qua ad altro luogo, e vere sono le cose, che si dicono, cioè che in altro luogo indisparte da noi siano tutti i morti; qual altro bene, o Giudici, può esser di questo maggiore? Che se alcuno andatosi colà libero da costoro, che fanno professione di esser Giudici, ritrovasse i Giudici veri, i quali si afferma, che giudican quivi, Minos, Radamanto, Eaco, Trittolemo, e qualunque altri Semidei vissero giustamente; mi dì, stimerebbe egli, che fosse da stimar poco cotal passaggio? O se appresso ritrovasse Orfeo, Museo, ed Esiodo, ed Omero, i quali alcun de' vostri con quanto riscuoterebbe egli? In vero se queste cose fossero vere, vorrei spesso morire: conciossiachè primieramente mi sarebbe grata a maraviglia quella conversazione; (53) poichè sarei insieme con Palamede, ed Ajace figliuolo di Telamone, e con altri degli antichi, che dannati con giudicio falso, si partirono di vita; co' quali paragonando i casi miei con i loro, com' io penso, non sarebbe cosa ingrata. Più oltre importantissimo sarebbe il viver quivi investigando ciascheduno, ed esaminando, come qui feci, chi di loro fosse saggio, e chi non essendo, di esser savio si stimasse. Per la qual cosa quanto è da stimarsi, o Giudici, lo esaminare un capitano, che condusse a Troja un cotanto esercito? O Ulisse, o Sisifo, e moltissimi altri, i quali può chiunque raccontare, e uomini, e donne, co' quali parlar, e conversare investigando, sarebbe affatto inestimabil felicità. Per questa cagione certo coloro che là se ne vivono, non uccideranno: per-

si gode perfettissima tranquillità. Se rimangono le anime, si deve stabilire, che in così grande adunanza di beati goderanno i buoni certissima, ed abbondantissima felicità.

(53) Applica a sè medesimo particolarmente tutto quello, che ha detto.

(54) Aggiunge questa clausola, secondo la Ipotesi di quel Popolo, con cui avea a fare: per altro niuna cosa Socrate credeva più certamente, e fermamente, di quello che la immortalità delle anime nella vita futura.

perciocchè ſon eſſi nelle altre coſe ancora di noi più beati, ed immortali per tutto il tempo; (54) ſe ſon vere le coſe, che ſi dicono. (55) Voi ancora, o Giudici, dovete ſperar bene della morte, e penſare, che queſta coſa ſola ſia vera; cioè, che non poſſa avvenir niun male all' uomo dabbene nè in vita, nè in morte, nè le coſe di lui ſiano abbandonate da' Dei. Ne ſono avvenute al preſente le coſe mie per alcun caſo; ma ciò mi è manifeſto, che mi ſia meglio il morir omai, ed il liberarmi dalle fatiche. E per queſta cagione quel ſegno divino non mi ha diſuaſo; (56) ed io veramente non mi ſdegno molto con chi mi hanno accuſato, e dannato; tuttochè non con queſta mente mi condennaſſero, ed accuſaſſero; ma perchè ſtimavano di apportarmi danno; per queſto certo mi debbo ſdegnare con eſſo loro. Ma oggimai a' medeſimi rivolgendomi, dico loro in cotal guiſa: Nondimeno, o uomini, di ciò ſolamente vi prego, che caſtigate i figliuoli miei, quando ſi renderanno adulti, ſe eſſi ſomigliantemente, com' io, vi foſſero moleſti; maſſimamente, ſe a voi pareſſe, ch' eſſi teneſſero maggior penſiero di danari, o di alcuna coſa, che della virtù; e li riprendiate, ſe voleſſero parere, o ſe penſaſſero di eſſer di alcuna ſtima, non vi eſſendo, ſiccome ho io fatto inverſo a voi; perchè non attendeſſero a quelle coſe, cui ſi ha ad attendere, e ſi ſtimaſſero di alcun pregio, non eſſendo di niun valore. Che ſe queſto farete, ed io, ed i figliuoli arremo da voi coſe giuſte patito. Egli è oggimai ora, che noi quinci ſi dipartiamo; cioè, ch' io muoja, e voi viviate. Ma quali di noi ſe ne vadino a miglior coſa, è a tutti incerto, fuori che a Dio.

(55) Per ſicuro, e ſaldo appoggio di quella ſua ſperanza, pone la provvidenza degli Dei, che veglia ſopra le coſe degli uomini dabbene; e così raccoglie, che la morte lo renderà felice.

(56) Finalmente proteſta di non avere contro a' ſuoi Avverſarj l'animo adirato: imperocchè eglino gli hanno procacciata l' occaſione di conſeguire più preſto una grandiſſima felicità; ſebbene non l'abbiano accuſato con fine, e deſiderio di giovargli.

IL CRITONE,

OVVER

DI CIO' CHE SI HA A FARE.

ARGOMENTO.

IL vario titolo di questo Dialogo dimostra esserne ancora vario e moltiplice l'argomento. Critone intimo amico di Socrate lo visitò in prigione il giorno stesso, in cui doveva morire; e poichè spesse volte l'aveva pregato, che se ne lasciasse trar fuori, ora efficacemente lo consiglia a permetterlo, giacchè, stante la diligenza degli amici, che avevano preparate tutte le cose necessarie alla fuga, era facilissimo. Il non farlo sarebbe cosa oltre misura disdicevole: poichè anco i suoi stessi amici sarebbero caduti in cattiva opinione, come se del pericolo di lui non si avessero preso alcuna cura; ed in oltre sarebbe cosa ingiusta verso di lui medesimo: o sia perchè spontaneamente precipitavasi nella morte presente; o sia perchè volendo e conoscendo esponeva i proprj figliuoli a grandissime calamità, lasciandoli nel difficile stato dell'età pupillare. Laonde lo esorta a prendere quella strada di salvarsi la vita. Qui Socrate sta sopra di sè, e protesta di non esser per farlo, se con certi argomenti non gli si renda manifesto, se onestamente lo possa fare. Quindi nasce una doppia questione: la prima della vera opinione, e la seconda del giusto, cioè di quello che far si deve: imperocchè in questa questione così si descrive il giusto, trattandosi di quelle cose, che possono annoverarsi sotto il nome di azione legittima. E così quelle due posizioni sono tessute nella stessa serie del medesimo argomento.

La economia della disputa è la seguente. Poichè non si dà un solo genere di opinioni, ma altre sono buone, altre cattive; Socrate stabilisce doversi tener conto delle buone, non delle cattive: e buone essere, non quelle, che dalla maggior parte degli uomini si approvano; ma quelle, che dagl'intendenti si abbracciano, quando ancora di questi un solo si trovasse: cioè, doversi in sommo pregio tenere quelle opinioni, le quali ad una certa ragione sono appoggiate. E questo intorno alle opinioni.

Nelle azioni poi il capo principale si è di saper chiaro e sicuro, se quello, che intraprendiamo di fare, è cosa buona o cattiva: se ci si rende manifesto, che sia cosa cattiva, ogni sforzo dell'animo nostro deve tendere all'unico fine di sostenere con tutta la forza dello spirito qualunque pericolo, che ci si attraversi, e d'incontrare ogni estremo, ed anco la stessa morte, piuttostochè alcuna cosa ingiustamente operare; ed al contrario di effettuare con coraggio ed allegrezza tutto quello, che avremo conosciuto essere onesto, e secondo il nostro dovere, ancorchè fossimo per soggiacere al pericolo della vita. Questa è la descrizione di quello (*a*) *che si deve operare* nell'esempio della stabilita supposizione. Per formare poi la conclusione generale vi aggiunge nuovi Teoremi: che non è lecito far ingiuria ad alcuno, o vendicarsi della ingiuria sofferta; in somma che non si può in verun modo offendere altrui. Indi propone non esser permesso ad un privato violare le Leggi stabilite dai pubblici, e liberi voti dei Cittadini, benchè paja, che ci rechino manifesta ingiuria: cioè, non esser lecito in alcun modo far ingiuria alle Leggi, violando, e conculcando la loro autorità, benchè per noi fossero nocive ed ingiuste. Propone poi una bellissima immagine della patria, che prende il patrocinio delle Leggi contro le passioni dei privati; ed ornando la cosa con varie circostanze, conchiude non essergli lecito uscir di prigione senza il comandamento del Magistrato, e contro l'autorità delle Leggi: onde se ubbidisse al consi-

(a) τῦ πρακτῦ.

consiglio di Critone, sarebbe ingiusto: ilche dovea dimostrare per rispondere al ragionamento di lui.

Il dialogo è morale; e perciò morali sono gli Assiomi, e i Teoremi.

1. Non si deve far conto delle opinioni della moltitudine, ma di quelle de' più savi.

2. I più savi sono quelli, che seguono per guida la verità.

3. Non tanto si deve affaticarsi per vivere, quanto per viver bene.

4. Quando s' intraprende alcuna azione sopra tutto si deve considerare, se è giusta, o ingiusta: se è ingiusta, dobbiamo fuggirla con pericolo ancor della vita; se poi è giusta, dobbiamo fare il nostro dovere oltre ogni riguardo.

5. Non si deve volontariamente ingiuriare alcuno, nè vendicarsi, se da altri siamo stati ingiuriati.

6. Tale è l' autorità della Repubblica, e delle Leggi, che non è lecito in alcun modo ad uomo privato, benchè da essa offeso, sollevarsele contro, o in qualunque maniera violarla.

7. Si deve avere sollecita cura delle cose familiari; onde è ingiusto chi le trascura.

8. E' però vero, che il riguardo de' figliuoli, della vita, o di altre cose non ci deve essere più a cuore della giustizia, e de' comandamenti di Dio.

9. Il timore di quel divino giudicio, che saravvi nell' altra vita, ci deve distorre, e ritrarre da qualunque vizio.

10. Reca vergogna il parlare della virtù a chi vive senza i riguardi, e' i dettami di essa: ovvero è spregevole in bocca di un uomo turpe e vizioso il ragionamento della virtù.

SOCRATE, E CRITONE.

Erchè, (1) o Critone, sei tu venuto a quest' ora? O non è egli ancora molto avanti giorno? *Cr.* Per certo sì. *So.* Che ora veramente? *Cr.* Molto innanzi all'aurora. *So.* Mi maraviglio, come il guardiano della prigione ti abbia voluto ubbidire. *Cr.* O Socrate, oggimai egli mi si è reso familiare per frequentar io qui il venire; appresso egli da me riceve alcun beneficio. *So.* Sei tu forse ora venuto, o buona pezza fa? *Cr.* E' buona pezza. *So.* Perchè incontinente non mi hai tu desto; ma ti ponesti tacitamente a sedere? *Cr.* O Socrate, per Giove, non averei mai fatto questo: conciossiachè nè io vorrei ritrovarmi desto in tanto dolore. Anzi già molto mi maraviglio di te, sentendo quanto soavemente tu dorma; ed a studio non ti ho svegliato, affine tu la passassi soavemente. In vero per lo addietro molte volte per questo tuo costume in tutta la vita ti giudicai beato; ma molto più nella presente calamità, sopportandosa tu così agevolmente, e piacevolmente. *So.* Sarebbe sconvenevole, o Critone, se alcun di età così grande si contristasse, se oggimai facesse bisogno ch' egli morisse. *Cr.* Ancor altri, o Socrate, parimente vecchi, sono oppressi da simile sciagura, i quali dall' età nondimeno non son liberati dal non contristarsi della

(1) Occasione del Dialogo. Critone visita Socrate in prigione il giorno stesso in cui dovea morire; e lo consiglia a lasciarsene cavar fuori. Il Dialogo è ornato con circostanze. E nel Fedone si parla di quel sacro Vascello.

della presente fortuna. *So.* Così è. Ma perchè sì per tempo sei tu venuto? *Cr.* Per apportar, o Socrate, acerba nuova non a te nò, come mi è avviso; ma a me piuttosto acerba, e grave, ed a tutti gli emici tuoi; la qual veramente io riputerei gravissima a sopportarsi fra le gravissime. *So.* Che è egli questo? Forse è ritornata già la nave da Delo, al cui arrivo devo morire? *Cr.* Non è ancora giunta; ma par, ch' abbia a venire oggi, come apportano alcuni, che vengono da Sunio, i quali colà l' hanno lasciata. Dunque è manifesto da questi messi, che verrà oggi; e perciò necessario sia, che dimani, o Socrate, tu esca di vita. *So.* Con buona ventura, o Critone, sia egli così, se piace così a' Dei: nondimeno io non istimo ch' ella sia oggi per venire. *Cr.* Onde ne fai tu questa congettura? *So.* Il dirò veramente, poichè il giorno dopo, ch' ella ritornerà ho da morire. *Cr.* Così veramente dicono coloro, presso a' quali è la potestà di cotal cosa. *So.* Sicchè io non penso, che sia per venire oggi, ma dimani; e ne prendo congettura da certo sogno che poco innanzi sta notte ho veduto; e pare a tempo, che tu non mi abbia fatto svegliare. *Cr.* Or qual era questo sogno? *So.* M' era avviso, che a me venisse certa donna bella, e grata di aspetto colle vesti bianche, e mi chiamasse, e dicesse: O Socrate, di qui a tre giorni pervenirai a Ftia fertile. *Cr.* Quanto maraviglioso è, Socrate, questo sogno! *So.* Anzi, o Critone, manifesto, come mi pare. *Cr.* Assai manifesto, com' è avviso. Ma, o Socrate, felice ancora mi ubbidisci, e proccura di salvarti: perchè se tu morrai, non fia niun' altra calamità, (2) se non ch' io rimanga privo di tale amico, quale io non ne ritroverò d' altro mai. Più oltre (3) parerà a molti, i quali non conoscono manifestamente e l' uno, e l' altro di noi, che avendoti possuto salvare, s' io avessi voluto spender danari, non mi sia curato. Perchè qual più turpe opinione può egli essere, che parer di aver istimato più i danari, che gli amici? Conciossiacosachè non si potrà persuader il volgo, che quinci tu non abbia voluto partirti sollecitandoti noi. *So.* Or a che, o beato Critone, si stima da noi tanto la opinione del vulgo? Perchè gli uomini lodatissimi, de' quali si ha ad aver maggior risguardo, stimeranno, che queste cose si siano così fatte, come si fecero. *Cr.* Contuttociò, o Socrate, tu vedi esser necessario, che si tenga eziandio cura della opinione del volgo; dichiarando queste cose presenti, che possa il volgo ap-

 portar

(2) Ragioni con le quali Critone si sforza di persuader Socrate a lasciarsi liberar dalla carcere.

(3) Prima ragione presa dall' onesto. Se non lo fa, avverrà, che i suoi amici saranno tacciati di sordida avarizia, come se avessero fatto più conto del lor danaro, che dell' amico; nè però in alcun modo si deve intieramente spregiare quell' opinione del Popolo. Risponde Socrate, che di tal opinione non si deve far conto; e negandolo Critone, si disputa intorno a questo, ma incidentemente, e di passaggio: imperocchè intorno alle opinioni si formerà a suo luogo una disputa per questo solo.

portar non i minimi de' mali, anzi quasi i grandissimi, se nel popolo si travagliasse alcuno da calunnie. *So.* Volesse Dio, o Critone, che potesse il volgo operar i grandissimi mali, affinchè vicendevolmente potesse far i grandissimi beni; e se ne starebbe la cosa bene. Ma non può egli nè l' uno, nè l' altro, come quello, che non sia possente di far prudente alcuno, nè imprudente; ma fa ciò che li piace, comunque li adiviene. *Cr.* Ciò se ne stia egli in cotal guisa; (4) ma, o Socrate, rispondimi a questo: peravventura prendi tu cura di me, e del rimanente degli amici, che di qui partendoti tu, ci travagliassero i calunniatori, come se quinci ti avessimo rubato, e fossimo astretti a perder o tutto il patrimonio, o molti danari, o al patir più oltre alcun' altra cosa? Che se tu temi non so che tale, lassa un pensier sì fatto; essendo ragionevole, che noi per rispetto della tua salute sottentriamo non solamente a questo pericolo, ma a maggiore ancora, se facesse bisogno. Ma mi obbedisci, nè far altrimenti. *So.* O Critone, per certo io prendo cura e di queste, e di molte altre cose. *Cr.* Dunque non aver di ciò paura, non essendo molto lo argento, che ricercano costoro, i quali promettono di salvarti, e di qui trarti. Oltre ciò, non vedi tu quanto deboli siano questi tuoi calunniatori; inmodochè non fa mistieri di molto danaro al placarli? Or a questo tu hai presti i miei danari, bastevoli, com' io stimo. Poscia se tu avendomi alcun risguardo non pensi far mistieri, che si consumino i danari miei, sono questi ospiti apparecchiati allo spendere; fra quali uno Simia Tebano ancora ha qui in pronto danari per questo a sufficienza. Eziandio a questo è pronto Cebete, ed altri molti. Sicchè, com' io dico, non temere niuna tal cosa, onde non salvi te stesso. Nè ti renda difficile ciò, che hai detto in giudicio, se di questa città tu uscissi, che non averesti che ti fare: conciossiachè in molti altri luoghi, ovunque tu anderai, sarai amato; e se volessi ridurti nella Tessaglia, quivi ritroveresti gli ospiti miei, i quali di te faranno stima grande; e sì fattamente ti renderanno sicuro col presidio loro, che niun sarebbe per attristarti nella Tessaglia. (5) Si aggiugne a questo, o Socrate, che non pare, che tu ti metta a far cosa punto giusta, se potendo tu esser salvo, tradissi te stesso; ed istudiassi di far contro di te cose tali, quali i tuoi nimici sollicitere-bbono, e sono stati sollicitti, volendoti rovinare. Sicchè mi è avviso, che tu.

(4) Seconda ragione presa dal facile. Ciò si può fare, senza che li suoi amici corrano alcun pericolo, e coi danari di coloro che li hanno preparati per questo necessario ufficio, e volontieri, ed opportunamente li impiegano. E Socrate stesso uscito di prigione troverà onorevoli maniere di passare comodamente la vita.

(5) La terza ragione è dall' incomodo. Il non farlo sarà ingiusto, e ciò in due maniere: e perchè deliberatamente, e volontariamente si getta nell' imminente ruvina; e perchè senza veruna necessità abbandona i suoi figliuoli in una certa, ed infelicissima povertà; il che è da uomo che, non abbia sentimento d' amore, e contrario alla natura.

tu tradissi ancora i figliuoli tuoi, i quali potendo tu allevare, ed ammaestrare, ti partirai abbandonandoli; e per tua cagione saranno essi ciò che loro sovvenirà. Or verisimilmente avveniranno loro quelle cose, che hanno in usanza ad avvenire agli orbi nella privazione de' padri loro. Perciocchè o faceva bisogno, che non avessi generato figliuoli, o non rifiutassi fatica in allevandoli, ed ammaestrandoli. (6) Ma tu mi pari di elegger ora quelle cose, le quali si eleggerebbe un uomo dappoco, e pigro; convenendo a te in contrario di far elezione degli ufficj dell' uomo buono, e forte; massimamente facendo tu professione per tutta la vita di aver la cura della virtù. Per la qual cosa io non posso non arrossirmi per rispetto di te, e di noi altri tuoi famigliari, temendo che tutto questo negozio tuo paja, che in cotal guisa si sia trattato per certa viltà nostra; e si entrasse al giudicio colla causa, introducendola nel modo, ch' ella s' introdusse, essendo lecito non entrarvi; e come fosse trattata la contesa giudiciaria; e questo ultimo fine si sia fuggito per vizio, e viltà nostra: il che sarebbe un vituperio dell' azione di noi, i quali non abbiamo te salvato, nè tu te stesso, potendosi ciò fare senza gran difficoltà, se noi ti avessimo potuto dare qualche poco di' ajuto. (7) Dunque, o Socrate, queste cose considera, che, oltrechè sono male, non siano ancora a te, ed a noi di disonore; ma consigliati con te stesso. Anzi non è più tempo omai di consigliarti, ma di esser consigliato. Un solo poi è il consiglio, cioè che faccia bisogno che queste cose tutte siano fatte sta notte ventura; ma se più oltre indugiamo, adognimodo non si potrà fare alcuna cosa più. Sicchè, o Socrate, ubbidiscimi al tutto, nè far altrimenti. *So.* (8) O amico Critone, questa tua prontezza sarebbe da stimarsi molto, se si prendesse con alcuna maniera diritta; altrimenti quanto è maggiore, è altrettanto più malagevole. Dunque hassi a considerare, se da noi sia da farsi questo, o nò. Perchè io sono desso non solo al presente, ma sempre ancora in non ubbidire a niun de' miei, fuorchè alla ragione, la quale a me in discorrendo ottima apparisca. Per laqual cosa nè

(6) Quarta dal disonesto, riguardo a sè, ed a' suoi amici: imperocchè non si crederà, ch' egli lo abbia fatto per costanza, ma per pusillanimità; e gli amici saranno imputati di timore, e viltà.

(7) Conchiusione insieme con una recapitolazione dei principali argomenti, e con la spiegazione delle prossime cagioni, medianti le quali si può ottenere la liberazione: onde Socrate deve a sè medesimo provvedere, finchè si può, ed è opportuno.

(8) Seconda parte del Dialogo. Socrate, rese le dovute grazie a Critone, attesta di esser dubbioso intorno al seguire il suo consiglio; vale a dire, se il farlo sia cosa giusta, e lecita. Egli adunque bilancia come in cosa dubbia, tra il desiderio del conservare la vita, e la differenza fra l'onesto, e il disonesto. Per acquietare dunque tali ondeggiamenti di dubbj si rimette concordemente la cosa alle opinioni degli amici, che con indifferenza la esaminino. Qui Platone rappresenta il maraviglioso carattere di Socrate, il quale nè troppo si mostra desideroso della vita, nè troppo ostinato in qualche tenace persuasione. Due sono le questioni: Quanto dobbiamo stimare le opinioni; e cosa, ed in qual modo si debba operare.

sì nè ora caduto in questa fortuna posso rifiutare quelle ragioni, di cui ne' tempi addietro mi son valso, e mi pajono quasi somiglianti; ed al presente onoro le stesse, le quali onorava dianzi, e so professione; inmodochè sebben ora non le possiamo apportar migliori, tu debba certo sapere, ch' io non sarei per assentirti, se anco la potenza della moltitudine minacciandoci più cose, al presente qual fanciulli ci spaventasse, mettendoci innanzi i legami, le morti, e la perdita de' danari. *Cr.* Dunque con qual ragione ciò alquanto considereremo noi? *So.* (9) Così certo, se primieramente riassumiamo questa ragione, la qual tu dì d'intorno alle opinioni, se si diceva sempre bene, o nò, che ad altre opinioni si avesse ad applicar la mente, e non ad altre; ovveramente dicevasi bene innanzi, che facesse bisogno, ch' io morissi: ma ora manifesto è, che si sia detto questo indarno, sì per causa di disputare, essendo daddovero scherzo, e ciancia. In vero, o Critone, io desidero considerar insieme con esso teco, se quel parlar antedetto paja a me straniero, posto ora in questa fortuna, o al tutto lo stesso che dianzi: e se è da lasciarsi da noi, o da ubbidirgli. E, com'io penso, sempre si diceva in certo modo da coloro che stimano di dir qui alcuna cosa, com' io poco fa diceva, che delle opinioni, che hanno gli uomini, alcune siano da stimarsi assai, ed altre nò. Per li Dei, o Critone, non ti è egli avviso che questo si dica bene: che quanto aspetta alle cose umane, sei fuori di pericolo di dover morire dimani; nè ti potrà spaventare la presente calamità. Or considera; non ti par egli, che bastevolmente si dica, che non si debbano onorar tutte le opinioni degli uomini, ma parte sì, e parte nò; nè di tutte, ma di alcuni sì, e di alcuni nò: che ne dì tu? Non si dicono queste cose bene? *Cr.* Bene. *So.* (10) O non conviensi onorar le buone, e dispregiar le ree? *Cr.* Così conviene. *So.* Buone poi non sono quelle de' prudenti, in contrario cattive degli imprudenti? *Cr.* Perchè nò? *So.* Or in che modo si dicevano da nuovo sì fatte cose? Chi si esercita ne' gimnasj, dimmi, osserverà egli la lode, o il biasimo di qualunque uomo; o di colui solamente, che sia medico, o maestro di Gimnasio? *Cr.* Di un solo. *So.* O non è egli decente, che si temano i biasimi, e si abbraccino piuttosto le lodi di quel solo, che di molti? *Cr.* Senza dubbio. *So.* Per la qual cosa in quella guisa dovrebbe operar colui, ed esercitarsi, e mangiare, e bere, onde paresse a quel solo, che fosse presidente, ed intendente, piuttostochè come a tutti gli altri. *Cr.* Queste cose se ne stanno così. *So.* Stiano sì elle. Ma che, se non ubbidisse

(9) Prima questione delle opinioni; vale a dire, quanta cura dobbiamo prendersi delle medesime. Di questa questione la prima Ipotesi è, che dobbiamo far conto di tutte le opinioni.

(10) Seconda Ipotesi. Dobbiamo far conto delle opinioni buone, e sane. Definisce esser buone, non già quelle, che piacciono ai più, ma quelle, che piacciono agl' intendenti; benchè un solo intendente si ritrovasse.

disse a quell' uno, e nulla stimasse la opinione, e le laudi di lui; ma le lodi onorasse di molti, ed ignoranti: peravventura non patirebbe egli alcun male? *Cr.* In che modo nò? *So.* Ma che male è questo, ed ove tende egli, ed in qual parte è delle cose di chi non ubbidisce. *Cr.* Chiaro è, nel corpo, corrompendolo egli. *So.* Tu dì bene. Dunque, o Critone, e l' altre cose se ne stanno così affine non le percorriamo tutte; dico intorno alle giuste, ed alle ingiuste, alle turpi, ed alle oneste, alle buone, ed alle cattive, delle quali consultiamo al presente. Mi dì, se dobbiamo noi seguire, e temere la opinione del volgo, o dell' uno piuttosto, se fosse egli alcun intelligente, di cui sarebbe mistieri che noi si vergognassimo, e lo temessimo piucchè tutti gli altri insieme; il quale se da noi non fosse seguito, corromperemmo quello che si faceva migliore col giusto, e con lo ingiusto si rovinava. Forse non è egli ciò niente? *Cr.* O Socrate, così io penso. *So.* (11) Or se gustassimo noi ciò, che dal salubre si fa migliore; ma si corrompe dallo insalubre, non ubbidendo alla opinione degli intelligenti; forse potremmo viver noi, corrotto lui? Ciò poi è corpo: non è egli così? *Cr.* Così sì. *So.* Dunque potremmo noi viver forse col corpo corrotto, e distrutto? *Cr.* In modo niuno. *So.* O peravventura abbiamo a vivere noi con quello corrotto, cui offende la cosa ingiusta, ma giova la giusta? O pensiamo noi, che sia più vile del corpo qualunque cosa è delle nostre, intorno a che versa la giustizia, e la ingiustizia? *Cr.* In verun modo. *So.* Ma più preziosa? *Cr.* Grandemente. *So.* Dunque, o ottimo uomo, noi non abbiamo a curar molto quello che parli il volgo di noi; ma ciò, che si dica quel solo, che intende le cose giuste, e le ingiuste, (12) e la verità stessa. Per la qual cosa non hai primieramente addotto bene, che la opinione del volgo d' intorno alle cose giuste, ed oneste, e buone, ed alle contrarie a queste, sia da stimarsi da noi. E pur potrebbe dir alcuno, che è possente il volgo ad ammazzarci. *Cr.* O Socrate, chiaro è, che il potrebbe dire. *So.* Tu parli il vero. Ma, o maraviglioso, questa ragione, la quale abbiamo trascorso, par somigliante all' antedetta; e da capo considera, se da noi si tenga per istabilito, o nò, che non sia da stimarsi molto il vivere, ma il viver bene. *Cr.* Si tiene stabilito, sì. *So.* Or si tiene per istabilito, che sia lo stesso il vivere bene, ed onestamente, e giustamente? *Cr.* Stabilito sì. *So.* Dunque dalle cose, che confessato abbiamo, è da considerarsi questo, se sia cosa giusta, ch' io mi sforzi quinci

uscire

(11) Compimento di questa spiegazione con un esempio, e con un argomento preso dal maggiore al minore, in questo modo. Vorremmo noi commettere la cura del nostro corpo ad un imperito, e non ad un perito? E se del corpo abbiamo tal cura, quale dobbiamo averne dell' anima tanto più del corpo eccellente, per intendere cosa sia il giusto, e l' ingiusto?

(12) Conchiusione. Si deve aver considerazione alla verità, ed alle vere opinioni, per ben distinguere le buone dalle cattive, e per conoscere, cosa si abbia a fare, o non fare. Il che deduce dalle Ipotesi concesse.

uscite, non licenziandomi gli Ateniesi, o ingiusta: e se cosa giusta paresse, tentiamola; altrimenti lasciamola da parte. Or le considerazioni, che tu apporti della spesa, de' danari, e della opinione dell' allevare i figliuoli, hassi a guardare, o Critone, che daddovero non siano considerazioni di coloro, che uccidono agevolmente, e di chi, se potessero, ritornerebbono in vita; e veramente si farebbe questo senza che il volgo se n' avvedesse. (13) Ma noi non abbiamo ad attender a niun' altra cosa (poichè così detta la ragione) che a quello, che ora dicevamo, se fossimo per far cose giuste, donando danari, e gratificando coloro, i quali quinci mi cavassero fuori; se d' intorno a ciò, dico, facessimo cosa giusta in esser noi tratti, ed essi in cavandoci; o veramente in tutto questo facendo, operassimo ingiustamente: e se paresse, che noi si mettessimo a far cose ingiuste; ciò non sarebbe da immaginarsi; ma converrebbe sottentrar mansuetamente e alla morte, e a qualunque altro supplicio, innanzi si operasse da noi alcuna cosa iniquamente. *Cr.* (14) O Socrate, mi è avviso, che tu dì bene; nondimeno considera ciò, che facciamo. *So.* Consideriamolo di compagnia, o uomo dabbene; e se in alcun modo in dicendo mi potrai contraddire, contraddicimi, ed io ti ubbidirò: altrimenti deh cessa, o uomo beato, di ridir omai tante volte le medesime parole; cioè, che a me convegna di qui partire malgrado degli Ateniesi. In vero io stimo molto, che tu faccia questo persuaso, ma non isforzato; (15) sicchè attendi se il principio della considerazione ti sia stato detto bastevolmente, ed isforzati di risponder così a ciò, che ti vien dimostrato, come tu stimi, che si abbia a risponder massimamente. *Cr.* Sforzerommi sì. *So.* (16) Diciamo noi, che in modo niuno non sia da farsi ingiuria spontaneamente? O in certo modo si ha egli da far la ingiuria; ma in altro modo nò? O piuttosto in verun modo non è cosa buona, ed onesta lo ingiuriare, come spesse volte abbiamo confessato nel tempo addietro; il che ancora poco fà si diceva? O forse tutte queste nostre convenzioni antedette al tutto sparirono esse in questi pochi giorni? E già tanto tempo, o Critone, fu celato a noi uomini così vecchi, e che cotanto studiosamente disputiamo di compagnia, che da' fanciulli non siamo punto differenti?; O piuttosto così affatto se ne sta la cosa, come dicevamo allora o affermi ciò la moltitudine, o il si neghi? Ed ancorachè facesse mistieri che noi patissimo cose più gravi delle presenti, ovver più lievi; contuttociò confessiamo noi adognimodo esser

(13) Applica questa dottrina alla questione proposta; ed in tal maniera si fa strada alla seconda.

(14) Opportuna prefazione intorno al modo, con cui si deve tra gli amici esaminare una cosa necessaria, che si deve fare con animo sincero, e libero da ogni pregiudicio.

(15) Seconda questione, di quello, che si deve fare, e del come.

(16) Prima Ipotesi: che non si deve far ingiuria ad alcuno.

ſer coſa mala, e brutta il far ingiuria a coloro, che la fanno, oppur nò? *Cr.* Il confeſſiamo certo. *So.* Per la qual coſa non è da ingiuriarſi in modo veruno. *Cr.* Per certo in niun modo, nò. *So.* (17) Nè ſe arrai patito ingiuria, da vendicarſi, come penſa il volgo: poichè in verun modo non è da ingiurarſi. *Cr.* Non appar, nò. *So.* Ma che? Convien egli, o Critone, che ſi faccia male ad alcuno, oppur nò? *Cr.* Non per certo, o Socrate. *So.* Ma che? Chi patiſce il male, dee egli forſe render vicendevolmente male a colui, che lo apportò, come dice il vulgo? Sarebbe egli ciò giuſto, o ingiuſto? *Cr.* In modo niuno. *So.* Perciocchè non è differente dall' ingiuriare il far male agli uomini. *Cr.* Tu parli il vero. *So.* Dunque non conviene vindicarſi, nè far male ad alcun uomo, nè ſe ancora da lui ſi patiſca qualunque coſa. E conſidera, o Critone, che confeſſando queſto, non confeſſi coſa fuori della tua opinione, conoſcendo io, che pare, e ſia per parer queſto a certi molto pochi. Ma a chi pare così, ed a chi nò, non è in loro un comune conſiglio. Ma neceſſario è, che riſguardando i loro conſigli vincendevolmente di qua, e di là, ſi diſpregino tra loro. (18) Dunque conſidera molto bene ancora tu, ſe a te, ed a me ſia comune queſta opinione, e ſe tu convenga meco. E ſe dando incominciamento a queſto principio, deliberiamo quaſi non ſia mai coſa giuſta lo ingiuriare, o il vendicar la ingiuria, o render il male a colui, che lo apportò; o qui da noi dipartiti, non aſſentendo tu d' intorno a queſto principio: perchè al preſente, e per lo addietro a me pare così. Che ſe a te par altrimenti, dì, ed inſegnami; ma ſe tu ti contenti delle coſe antedette, aſcoltami oggimai. *Cr.* In vero io mi contento, e parmi così ancora, ma oggimai dì. *So.* (19) Or dico da qui innanzi; anzi piuttoſto addimando, ſe le coſe, che altri confeſſaſſe eſſer giuſte, doveſſe operarle inverſo ad alcuno, o ingannarlo? *Cr.* Farle. *So.* Da queſto conſidera oggimai in cotal guiſa. Se noi quinci ſi dipartiſſimo, non perſuadendolo alla città; mi dì, faremmo male ad alcuni, e maſſimamente a chi manco conviene, ovver nò; e rimarremmo in quello, che convenimmo eſſer giuſto, o in contrario, oppur nò? *Cr.* Per certo, o Socrate, non poſſo riſponder a queſte coſe, non intendendole. *So.* (20) Or conſidera in cotal guiſa, non

(17) Seconda Ipoteſi. Non ſi ſi deve vendicare delle ingiurie anche ingiuſtamente fatteci, contro colui che primo, ed ingiuſtamente le ha fatte: la quale opinione dice aſſai bene eſſere per il volgo un Paradoſſo.

(18) Congiunzione dell' una e dell' altra Ipoteſi: che non ſi devono nè fare, nè vendicare le ingiurie.

(19) Propoſizione minore con la conchiuſione illuſtrata con un eſempio, ed amplificata con una nuova circoſtanza in queſto modo. Si fa ingiuria a quello, a cui ſi frange la fede datagli. Dunque ſi offende la città, allora quando non ſi oſſervano quelle coſe, che con patto le abbiamo promeſſo. Ma molto meno ſi deve violare la fede data alla città, che ai privati.

(20) Compimento di queſta conchiuſione illuſtrata con una belliſſima immagine, o pro-

altrimentichè se volendo noi quinci o fuggire, o comunque è ciò da chiamarsi, venissero le leggi, e la Repubblica di questa città, ed in cotal guisa istando ci addimandassero: Dicci, o Socrate, che hai tu in animo di fare? O non conosci tu con questo, che a far ti metti, di rovinar, secondo il poter tuo, noi leggi, ed insieme la città tutta? O ti pensi tu, che più potesse mantenersi alcuna città, e non si volgesse sossopra, ove i giudicj pubblici non avessero niuna forza; ma dispregiati, e rotti fossero dagli uomini privati? Dunque che diremo noi, o Critone, a queste cose, e ad altre sì fatte? Potendone chiunque addur moltissime, e massimamente l' orator arrengando per la legge rovinata, la quale comanda, che rate siano le sentenze fatte nel pubblico giudicio. O risponderemo loro, che la città ci faceva ingiuria, e non giudicava bene. Diremo questo noi, o qual altra cosa? *Cr.* Questo per Giove, o Socrate. *So.* Ma che, se ci dicessero le leggi? O Socrate, non convenimmo in questo con esso teco, che tu avessi a riportarti a' giudicj, che la città facesse. Che se noi si maravigliassimo delle leggi in favellando così, direbbono peravventura: Non voler, o Socrate, maravigliarti delle cose, che noi diciamo; ma rispondi, essendo tu solito e d' interrogar, e di rispondere. Deh dì, qual cagion hai di adirarti con noi, e con la città, onde tu tenti di rovinarci. Primieramente non ti abbiamo generato noi; e col mezzo nostro tuo Padre ricevè tua Madre, e t' impiantò? Dunque dì, biasimeresti le leggi, che sono fra noi intorno a' matrimonj, com' esse non stiano bene? Io direi, che non biasimo queste, ma quelle leggi sì, le quali provveggono all' educazione, ed ammaestramento de' figliuoli, nella quale ancora tu sei ammaestrato. O non disposero bene queste leggi a questo ufficio fatte, ordinando esse, che ti ammaestrasse tuo padre nella Musica, e nella Gimnastica? (21) Il concederei. Stiano le cose così. Or poichè sei generato, ed allevato, ed ammaestrato; primieramente come potresti tu dire di non esser nostro e figliuolo, e servo, e tu stesso, ed i progenitori? E se così se ne sta la cosa, pensi tu forse, che fra te, e noi se ne stia ella del pari; e giudichi tu, che quello, che noi si mettiamo a fare in verso di te sia cosa giusta, che il medesimo rendi a noi vicendevolmente? (22) O conciossiachè tu non abbia

prosopopea, cioè con l'immagine d'una Persona rappresentata. Imperocchè introduce a parlare la Repubblica, e le stesse Leggi, acciocchè la cosa abbia maggiore autorità. Di tale ragionamento questi sono gli articoli distinti. Il primo. Si deve ubbidire alle Leggi dalla città costituite: le quali, se non sono stabili e ferme, e non sono esattamente, ed intieramente osservate, la città non può sussistere.

(21) Il secondo. Non è lecito ad un privato condannare le Leggi, o insorgere contro loro, benchè sembri offeso dalle loro ordinazioni: imperocchè è di maggiore autorità la Repubblica, che un privato; ed è legge di natura, che dove vi è chi comanda vi sia chi obbedisca.

(22) Argomento preso dal maggiore. Se non è lecito opporsi ai Genitori, che con troppa severità ci trattano; come sarà lecito opporsi alla Patria, che dei Genitori è più grande, e più augusta?

abbia pari ragione in verso al padre, ed al Signore, se tu li avessi, di poter render loro le cose, che da essi patissi; nè ti fosse lecito, se essi ti provocassero con villania, incontrario villaneggiarli; nè se ti battessero, batterli vicendevolmente; nè di tentare altre somiglianti cose inverso loro: ti sarebbe egli lecito tentarle contro alla Patria, ed alle leggi? Inmodochè se noi tentassimo di rovinarti, giudicando ciò giusto; tu vicendevolmente ti sforzassi di ammazzar noi leggi, e la Patria in quanto potessi; e dicessi, che fai cose giuste in operando questo, come colui, che fai professione di aver daddovero la cura della virtù. O sei tu sì fattamente saggio, che non sappi, che sia la Patria da onorarsi più del padre, e della madre, e di tutti i progenitori: e sia ella certa cosa più venerabile, e più santa; e da collocarsi nella sorte maggiore, e appresso a' Dei, ed agli uomini, che hanno intelletto; e faccia mistieri, che la si onori più, e si ubbidisca: e diportandosi ella aspramente, la si accarezzi più piacevolmente, che il padre; e comandando alcuna cosa, o la si disuada in quanto sta lecito, o si faccia, e si sostenga pazientemente qualunque cosa comandasse, che si patisca; o comandando, che tu fossi battuto, e posto in prigione, o mandato nella battaglia a ricever ferite, o prender la morte, adognimodo fosse da ubbidirle: dettando così la ragione, che non sia nè da schernire, nè da fuggire, nè da abbandonar l' ordine; ma da far sì, e nella guerra, e nel giudicio, e adognimodo in ogni luogo quello, che la Repubblica, e la Patria ordinerà; o per certo è lecito egli, che si vaglia chiunque delle parole nel persuaderla, in quanto è giusto, e nel placarla? Non è egli poi cosa nefanda l' usar forza o contro alla madre, o contro al padre, e maggiormente contro la Patria? Che diremo noi a questo, o Critone? Che parlino le leggi forse il vero, o in contrario? *Cr.* A me par sì. *So.* (23) Per laqual cosa, diranno le leggi, considera, o Socrate, se diciamo il vero, che tu ti metta a far cose ingiuste contro di noi, le quali ti abbiamo generato, allevato, nodrito, e fatto partecipe così te, come gli altri cittadini di tutti i beni, ch' erano in nostra balìa; (24) nonpertanto permesso abbiamo a qualunque degli Ateniesi, conosciuti omai i costumi della città, e le leggi, e la forma del governar la Repubblica, se non piacessimo ad alcuno, che fosse lecito loro, ricevendo le proprie cose, quinci partirsi per ove lor aggradisse; nè alcuna di noi leggi impedisce, o vie-

H 2

(23) Applicazione dell' antecedente ragionamento alla causa che si tratta; se sia lecito a Socrate, senza il comando del Magistrato, uscire della pubblica prigione. Esamina quelle circostanze, che più appartengono all' amplificazione della cosa, prendendole dai particolari costumi ed istituti della Repubblica di Atene, e dalla persona di Socrate.

(24) Circostanza dell' istituzione della Repubblica di Atene, nella quale era libero ad ogni Cittadino l' andarsene ove più gli piaceva; dimodochè Socrate non era stato con alcuna violenza obbligato a dimorare per così lungo tempo in Atene.

o vieta: o se alcun di voi, che di noi, e della città non si compiacesse, e volendo di qui partirsi per alcuna colonia, o desiderando di trasportar altrove l' abitazione; ch' egli no'l possa fare secondo il suo volere, e portar seco le cose sue. Or qualunque di voi, poichè arrà conosciuto come noi ordiniamo i giudicj, e in tutte le altre cose reggiamo la città, nondimeno sarà rimasto; affermiamo, ch' egli in effetto si sia convenuto con noi di dover fare qualunque cose ordineremo. E diciamo, che chi non ci ubbidirà faccia ingiuria triplicemente; e perchè non ubbidisce a noi genitrici, e perchè non ubbidisce a' nodritori, e perchè convenuto con esso noi di ubbidire non ubbidisce, nè studia di persuaderci, se paresse, che noi facessimo alcuna cosa manco bene; proponendo noi liberamente i precetti nostri, nè comandandoli rigidamente; ma l' un de' due permettendo, o il persuader noi, o il far quelli: ma non si fa da te nè l' una, nè l' altra di queste cose. Dunque di queste colpe, o Socrate, noi diciamo, che tu debba esser reo, se farai ciò che pensi; nè manco di qualsivoglia Ateniese, ma sopra tutti. (25) E s' io ricercassi la cagione, per la quale sopra agli altri io fossi reo; peravventura mi morderebbono dicendo, ch' io più di tutti gli Ateniesi avessi assentito a questa confessione; perciocchè così direbbono elle: O Socrate, noi abbiamo grandi argomenti, che di noi, e della città nostra, tu ti sia compiacciuto; conciossiachè tu non più di tutti gli Ateniesi ti arresti in lei fermato al dilungo, s' ella eccellentemente non ti piacesse. Sicchè nè per causa di spettacoli sei uscito mai della città, se non una volta nello Istmo; nè altrove, se non alla milizia; nè alcun altro pellegrinaggio facesti mai, come sogliono gli altri; nè ti prese desiderio di conoscer altra città, o altre leggi: ma noi, e la città nostra ti abbiamo soddisfatto; inmanierachè hai ardentemente approvato noi, ed assentito di viver secondo il nostro costume, sì nelle altre cose, sì perchè hai in lei generato figliuoli, come quella, che ti sia piacciuta. Più oltre, ti era lecito, se avessi voluto addimandar di esser bandito nel giudicio; e ciò, che tu tenti al dispetto della città, potevi far allora col volere di lei. Ma tu ti gloriavi allora, come colui, che non arresti avuto a male, se ti fosse convenuto morire. Anzi, siccome dicevi, hai eletto piuttosto la morte, che il bando. Or nè ti arrossisci al presente di quelle tue parole, nè fai conto di noi leggi, tentando di corromperci; e quello fai, che farebbe un pessimo servo, tentando di prender fugga contro i patti, e le convenzioni, colle quali ti sei convenuto con eso noi, dandoti a

(25) Dalla persona di Socrate: ch' egli spontaneamente si è obbligato alla osservanza delle istituzioni, e delle Leggi della Patria; avendo passato in essa tutta la sua vita, anche fuori del costume degli altri Cittadini; e pare, che con quella costante assiduità ne abbia approvate le Leggi: onde il violarle sarebbe per esso una scelleraggine ancora più turpe, che per gli altri Cittadini.

ti a governare ſecondo quelle. Primieramente riſpondici, ſe veramente diciamo, che tu abbia aſſentito ad eſser governato non con parole, ma daddovero co' noſtri coſtumi; o non ſono queſte coſe vere? Che diremo a ciò, o Critone: o non le confeſſeremo noi? *Cr.* Egli è neceſſario, o Socrate. *So.* Dunque potrebbono dir altro le leggi, ſe non che tu traſgrediſſi le convenzioni, che abbiamo inſieme, ed i patti, le quali non ſei ſtato sforzato a far con noi, nè ingannato, nè ſpinto a deliberar a breve tempo la elezion loro; ma lecito ti fu di far la deliberazione nello ſpazio di ſettanta anni: nel qual tempo ti ſarebbe ſtato lecito ancora partirti, ſe non ti aveſſimo piacciuto, nò ti foſſero parſe giuſte le convenzioni. Ma tu non ci hai antepoſto nè Lacedemone, nè Creta: le quali città tu di continuo predichi governarſi bene, nè niun' altra delle città Greche, o Barbare. Anzi più di rado ne ſei uſcito di lei, di quello che ſogliano far i zoppi, ed i ciechi, e gli altri deboli. Sì fattamente ti piacque la città d' Atene ſopra le altre, e noi leggi. Perchè cui potrebbe piacer la città ſenza le leggi? (26) Ma ora non perſeveri in quello, d' intorno a che già molto ſiamo convenuti di compagnia. Per certo ſe ci ubbidirai, o Socrate, ti fermerai; nè dalla città partendoti ſarai ſchernito. Da capo conſidera, ſe da te ſi traſgrediranno queſte coſe, e ſi commetterà ciò, che malvagiamente tu penſi, a che finalmente ſia queſto per giovare o a te, o agli amici tuoi; eſſendo a chiunque manifeſto, che ſaranno per dover eſſere gli amici tuoi in pericolo di non eſſer ancora loro mandati in bando, e privati della città, ed iſpogliati del patrimonio loro. Tu poi ſe ti traſferirai ad alcuna città confina, o a Tebe, o a Megara, concioſſiachè ambedue ſi governan bene; ti accoſterai inimico di quella Repubblica; e tutti, cui è a cuore le città loro, ti arranno in ſoſpetto, ſtimandoti corruttore di leggi. E confermerai la opinion de' giudici; inmodochè parerebbe, che aveſſero dato la ſentenza bene contro di te: perchè chiunque ſi è corruttore di leggi, queſti principalmente parerà, che ſia corruttore e di giovani, e di uomini imperiti. Che dunque? Schiverai forſe le città, che ſi governan bene, e qualunque uomini modeſtiſſimi, e ciò facendo ti ſtimerai tu degno di vita? O peravventura ti meſcolerai con coſtoro, nò ti arroſſirai di addur tra loro alcune ragioni, o quelle che da te qui ſono ſtate apportate: cioè, che la virtù, e la giuſtizia, e le leggi, e gli ordini delle leggi ſiano appreſſo gli uomini da ſtimarſi forte? Nè penſi, che il fatto di Socrate debba parer turpe? Senza dubbio haſſi a penſare. Or da queſta città partendoti, te ne anderai nella Teſſaglia agli

(26) Si raccoglie adunque, che Socrate ſi ſarebbe reo di un delitto della più grave infedeltà, ſe violaſſe la pubblica prigione, nella quale era ſtato poſto per decreto della città. Si ritorcono gli argomenti con dire, che cagionerebbe ai ſuoi amici un graviſſimo pericolo, ed egli paſſerebbe una vità turpe, ed affannoſa; i quali incomodi Critone diceva, che ſi potevano facilmente ſcanſare.

agli ospiti di Critone, vivendosi quivi senz' ordine, e temperanza: e peravventura, ch' essi ti udiran volentieri, narrando come tu ti sia fuggito ridicolosamente di prigione, quasi mettendoti intorno certa coperta, o prendendo una pelle, o involgendoti in alcune cose sì fatte, come sogliono far coloro, che prendon la fuga, ed in altra figura mutandoti, di là te ne sia fuggito. Ma non dirà alcuno, come tu uomo vecchio, che sei per vivere molto poco tempo, com' è verisimile, abbi osato viver per lo desiderio della vita in così sordida povertà, trasgredite le grandissime leggi? Peravventura nò, se tu non dessi ad alcuno molestia; ma se altrimenti, udirai molte cose, o Socrate, e di te indegne. Viverai poi obbligato a tutti gli uomini, e servendo loro. Che farai tu poi nella Tessaglia? Quali delicie faran le tue? Quasi tu sia venuto nella Tessaglia a certa cena. Quelle dispute poi d' intorno alla giustizia, ed alle altre virtù, ove più oltre le arremo noi? (27) Or desideri tu di viver per causa de' figliuoli, perchè siano da te nodriti, ed ammaestrati? Ma che? Li menerai forse tu nella Tessaglia per quivi nodrirli, ed ammaestrarli facendoli ospiti, affine che da te riportino questo comodo appresso? O ciò tu non farai; ma qui nodricandosi vivendo tu, si nodricheranno meglio, e si ammaestreranno essendo tu assente? Conciossiachè dagli amici tuoi si prenderà la cura loro. Or dimmi, se tu anderai nella Tessaglia, arranno di ciò cura i tuoi; ma se passerai ad altra vita no'l cureran essi? In vero se alcun potere è in coloro, che dicono di esser amici tuoi, è da credersi, che saranno per averne cura. (28) Alla fine, o Socrate, prestando fede a noi tue nodrici, non istimar più nè i tuoi figliuoli, nè la vita, nè alcun' altra cosa, che la giustizia; acciò passando tu all' inferno, sii possente al render conto quivi di tutto questo a' presidenti. (29) Per certo se trasgredite le leggi, farai questo, ciò non avvenirà, che sia meglio a te, nè più giusto, nè più santo, nè a' tuoi, nè colà ti gioverà veramente. Ma se al presente tu ti partirai,

(27) Si ritorce ancora l' argomento intorno alla educazione de' suoi figliuoli; ch' era il più forte, di che si servisse Critone per indur Socrate a salvarsi la vita, affine di sopravvivere per educare ed istruire i suoi figliuoli. Fa dire alla Repubblica, secondo la figura introdotta, che sopravvivendo Socrate col mezzo di quella vergognosa fugga, e dovendo in tal caso girar vagabondo per forestieri paesi, non avrebbe alcun modo migliore per educarli; ma all' incontro morendo egli onestaménte, i suoi amici ne avrebbero certamente grandissima cura.

(28) Altro argomento. Benchè fossimo ridotti a tali angustie, che per eseguire il proprio dovere dovessimo abbandonare il pensiero de' nostri figliuoli; non per questo, o per la considerazione di essi, o di alcun' altra cosa per quanto preziosa si fosse, ci dovrebbe essere più a cuore, ed avere in noi maggior forza della giustizia.

(29) Altro argomento dall' utile. Non sarebbe già a miglior partito facendolo: imperocchè finchè vivesse sarebbe notato di una turpe infámia; che passerebbe ancora ai figliuoli: dopo morte (poichè alla fine dovrebbe morire, benchè paresse, che per qualche tempo scansasse la morte) non sarebbe per questo meglio accolto nell' altro mondo, ove anzi dovrebbe render conto della sua infedeltà. Si amplifica in questo luogo il contrario dagli effetti contrarj.

rai; ti partirai piuttosto avendo patito ingiuria non da noi leggi, ma dagli uomini. Che se così; sozzamente sarai per uscire, ancora incontrario apportando ingiurie, e mali, trasgredite le convenzioni, e le promesse fatte tra noi, e quelli offendendo, i quali non si conveniva, cioè te stesso, e gli amici, e la Patria, e noi leggi. In vero noi qui vivendo tu, si sdegneremo teco; e nell' altra vita le leggi, che colà sono nostre sorelle, non ti riceveranno benignamente, sapendo, che quanto a te pertiene, tu abbia tentato di rovinar noi ancora. Per la qual cosa guardati non ti persuada altrimenti Critone, che noi. O dolce amico Critone, mi par veramente di udir queste cose, come i Coribanti si pensano di udir le tibie. Ed in me sì fattamente risuona lo strepito di tali ragionamenti, e fa ch'io non possa udir altro. Or sappi ciò, che al presente mi appare, che se tu più oltre dirai alcuna cosa, indarno la ti dirai. Ma nondimeno se tu pensi di dover fare alcun profitto, di pure. *Cr.* O Socrate, io non posso dire. *So.* (30) Dunque cessa, o Critone, e così facciamo: poichè in cotal guisa ci guida Dio.

(30) Conchiusione principale raccolta dalla forza comune degli antecedenti argomenti. Non è lecito, che Socrate senza il comando del Magistrato esca dalla Prigione; ma piuttosto egli deve tranquillamente ubbidire a Dio.

IL

IL FEDONE,

OVVER

DELL' ANIMA.

ARGOMENTO.

Fedone narra ad Echecrate i discorsi tenuti da Socrate quel giorno stesso, che bevuto il veleno, se ne morì, con i quali dimostrava la sua maravigliosa, ed intrepida costanza nell' incontrare la morte, e la sua certa e determinata opinione intorno alla immortalità dell' Anima. Platone adunque con un opportuno esempio, e con le voci di Socrate moribondo, il quale, come in testamento, manifestava gli ultimi suoi sentimenti, insegna che l' Anima è immortale, e mostra ancora dopo la morte lo stato, e condizione di essa; dimodochè dà a divedere non doversi da un uomo dabbene temere la morte. Laonde due sono le Tesi di questo Dialogo. L' una principale, se si riguardi lo scopo del ragionamento, è *intorno al disprezzo della morte*: l' altra, ch' è di massimo momento, e viene adoperata a provare la prima, è *intorno all' immortalità dell' Anima*. Quindi anche il Dialogo ha preso il nome dalla parte più sublime: onde in parte è Morale, in quanto tratta del disprezzo della morte; in parte Teologico, o come dicono, Metafisico, in quanto tratta dell' Anima, e di Dio. E ciò sia detto intorno al soggetto di questa disputa.

In due parti generalmente è distribuita l' analisi, o sia l' economia di questo Dialogo. L' una parte è delle stesse questioni, che abbiamo detto esser due: del disprezzo della morte, e della immortalità dell' Anima: l' altra parte è delle cose, che sono estrinseche, o attinenti al soggetto, che fanno la bellezza del Dialogo, e sono familiari a Platone; sotto le quali abbraccia le cose, che nel principio, e nel fine del Dialogo istoricamente si commemorano: circostanze ne' loro luoghi notate, che è inutile rammemorarle.

Vanno adunque gli amici a visitar Socrate; e dal filo del ragionamento, che tra loro tenevano, nasce la questione, se l' uomo sapiente debba temere la morte. Esaminata la cosa leggermente, e di primo lancio, e spiegata ancora incidentemente la questione, se sia lecito darsi la morte, entra in questo modo nella vera discussione dell' altra, che il Filosofo non deve temere la morte; di cui questo è il ristretto. Poichè il massimo dovere de' Filosofi si è il meditare la morte, cioè richiamare, e separare l' Anima dal corpo, e dalle sue passioni; la quale separazione si definisce morte; e poichè a coloro, i quali veramente abbracciano lo studio della Filosofia, dopo questa vita mortale e caduca sta preparata una piena, e soda felicità: non vi ha cagione veruna, per cui egli abbia a temere la morte; anzi è convenevole, che la desideri: attesochè in quella seconda vita l' Anima sciolta intieramente dai desiderj del corpo, da' quali in questa vita come da vincoli è ristretta, conseguirà piena e perfetta cognizione della sapienza. Il che Socrate vicino a morire, attesta di sperare con certezza, cosicchè disciolto con la morte il corpo, egli sarà felice dopo questa vita. Quindi nasce una nuova disputa dalla consecuzione di quella conchiusione: imperocchè se dopo la morte non rimane l' Anima, in darno si questiona della felicità, o infelicità, che può esservi dopo questa vita mortale.

Tre sono le parti della disputa intorno alla immortalità dell' Anima. La prima insegna, che l' Anima è immortale: la seconda confuta le contrarie opinioni: la terza dimostra qual uso si debba fare dell' opinione, la quale afferma, che l' Anima è immortale.

La prima parte, la quale stabilisce l' Anima immortale è respettivamente

prepa-

(*a*) *preparatoria, e dimostrativa;* e nel trattar la prima accenna le più leggere ragioni, poi più accuratamente dimostra le più gravi, e più sode: il qual metodo è proprio e particolare di Platone. In primo luogo adunque con leggeri argomenti tratti tanto dalla dottrina dei Pitagorici intorno al passaggio delle Anime in nuovi Corpi, che chiamano (*b*) *trasmigrazione delle Anime, o trasmigrazione dei Corpi*, quanto dalla sua particolare opinione *intorno alla* (c) *reminiscenza*, che imparare è ricordarsi; e con la unione di queste due opinioni conchiude, che l'Anima esisteva prima di venire ad albergare nel corpo, e che esisterà dopo la morte del medesimo; e perciò essere affatto immortale. Indi con più gravi, e più forti argomenti questa immortalità più certamente, e sodamente dimostra: l'Anima è del tutto semplice, ed incomposta, e perciò immortale, e da ogni pericolo di distruzione libera, ed immune: imperocchè stabilendo, ch'ella sia fatta secondo l'esemplare, e l'immagine di Dio, incomposto, puro, immutabile, invisibile; Platone raccoglie ancora, ch'ella è (*d*) *congiunta a Dio*, cioè come altrove parla, affine: vale a dire, incomposta, invisibile, immortale; e che finalmente (ma però alla sua maniera) è dotata di quella medesima natura, della quale è (*e*) *l'Ente, lo per sè stesso Buono, e lo per sè stesso Bello*, cioè Dio: imperocchè descrive la natura di Dio, inmodochè egli non solamente è in effetto, e sommamente Buono ec. ma ancora la stessa Bontà. E quegli (*g*) *attributi, o sia accessorj*, che noi balbettando attribuiamo a Dio, sono in Dio la vera, e semplice sua (*g*) essenza. Adunque cotesta principale (*i*) *idea*, cioè causa di tutte le cose ha create molte cose; e di più ha dato agli uomini un'Anima di natura divina ed immortale. Qui tratta della immortalità; e nel Timeo tratta della creazione dell'Anima stessa. Quindi raccoglie, che sebbene l'Anima si serve necessariamente del ministero del corpo, mentre vi alberga, e perciò moltissimo si risente di quella congiunzione, che ha con esso; pure anco in quella mortale e grossa carcere conserva la immortal sua natura, finchè, sciolta quella unione, voli a quella primaria idea, cui s'uniforma, cioè a Dio. E perciò nella morte quello ch'è terreno, e mortale, vale a dire il corpo, perisce; e l'Anima divina, ed incapace di corruzione dà bensì luogo alla medesima morte, ma se ne va in altra parte per conservarvisi eternamente; benchè in istato diverso, come fra poco diremo. Questa è la prima parte della disputa, che prepara, come abbiamo detto, alle cose seguenti, e per cui si prova la immortalità dell'Anima.

La seconda parte è (*i*) *confutativa* delle contrarie opinioni: cioè confuta quelle sentenze, che si oppongono a quella della immortalità; e sono due. L'una la qual dice, che l'Anima è un'armonia; cioè, che organicamente risulta dalla conformazione dei sensi corporei, e perciò nasce, e muore col corpo. L'altra assegna all'Anima una più lunga durazione; sebbene alla fine perisca per consumazione, e per mancamento di forze. Nel confutare questa ultima forma una nuova confermazione di quella della immortalità: la quale dimostra chiaramente provarsi dalla vera meditazione delle cause, o della causa vera e primaria, cioè di Dio; e dalle ragioni delle seconde e prossime cause, e opportunamente ricercate. Qui a proposito tratta il ragguardevole luogo delle cause; del quale il capo principale si è, non essere da Filosofo lo stare in modo attaccato alle cause seconde, che si abbandoni la prima, o Dio: il secondo è dottrinale; darsi due generi di cause: una principale, e primaria sopra tutte, ed in fatti vera causa, che ha creato le altre, e le rende efficaci; altre essere seconde, che per sè medesime non sono veramente (*l*) *cause, ma concause;* benchè riguardo a noi, senza di quelle, non si dia causa primaria: imperocchè Iddio sottopone, e subordina le seconde, affinchè possa a noi pervenire la forza, e l'energia della sua potenza. Ma delle cause a' suoi luoghi più pienamente si tratta nel Parmenide, e nel Timeo. Dalle ragioni adunque della primaria, e delle seconde cause convince, che l'Anima è immortale; e così passa alla terza parte della disputa, che tratta dello stato, e condizione dell'Anima dopo questa mortale e caduca vita; cioè, com'egli dice, nell'inferno; sotto il qual nome intende la seconda vita, di cui tratta nel Timeo. Di questa dottrina assegna nobilissimi assiomi. Poichè in questa vita molti disordini vanno vagando pe 'l genere umano; dimodochè i buoni e saggi stan-

(a) *συσκευαστικὴ*, & *ἀποδεικτικὴ*. (b) *μετεμψύχωσιν*, ovvero *μετεμσωμάτωσιν*.
(c) *περὶ ἀναμνήσεως*. (d) *συγγενῆ*, cioè *ὁμογενῆ*.
(e) *τὸ ὂν, αὐτοτἀγαθὸν, αὐτὸ τὸ καλὸν*. (f) *ἐπισυμβεβηκότα*. (g) *οὐσία*.
(h) *ἰδέα*. (i) *ἀνασκευαστικὴ*. (l) non *αἴτια, ἀλλὰ ξυναίτια*.

no male, e bene i malvagi e stolti; ragionevole cosa è, che dopo questa vita, la quale agli uni, ed agli altri è comune, vi sia tra loro qualche differenza, onde meglio accada ai primi, e peggio ai secondi: vale a dire, che tutti gli uomini insieme raccolti, vengano giudicati; e con le forme di un legale ed ordinato giudicio, ad ognuno secondo il suo merito si distribuisca il premio, o la pena. Quindi si conchiude esservi due strade, l'una, che conduce alla felicità, e l'altra alla infelicità. E dopo avere, come cieco Gentile ch'egli era, parlato grossolanamente delle ragioni de' premj, e delle pene, e di alcune maniere di purgazione; confessa nondimeno di non approvarle, e che non è da uomo di sano e perfetto giudicio il sostenerle; ma gli pare necessario, che gli animi degli uomini s'imbevano di sicure, e sode opinioni intorno ai premj, ed alle pene future, onde s'accendano all'acquisto della virtù, la quale sempre stabilisce essere la strada alla futura felicità; e si allontanino dal vizio, dal quale afferma prepararsi il viaggio alla infelicità: e conchiude, che la opinione della immortalità dell'Anima serve per imparare la strada, che conduce a quella beatitudine, e per isfuggire quella, che mena alla infelicità. Definisce poi cotesta strada essere la vera, e soda cognizione della Filosofia; della quale il capo principale si è, che separata, e disgiunta l'Anima dal commercio degli affetti, e de' piaceri corporei, la impieghiamo tutta nella contemplazione di Dio, ed in questo fortemente la costrigniamo ad affissarsi.

Così conchiude il ragionamento ammonendo tutti a prendersi cura di queste cose; e si gloria di quella bella speranza, ch'egli ha concepito di arrivare, morto ch'egli sia, a quella immortale felicità, della quale ha parlato. In fine rammemorate istoricamente alcune altre cose intorno a Socrate, si dimostra quale sia stata la sua morte, e si termina tutto il dialogo con un bellissimo elogio: essere stato Socrate un uomo sapientissimo ed ottimo, benchè per giudicio della Repubblica di Atene sia stato a morte condannato. Ed il fine principale di questi quattro dialogi si è difendere incontaminata ed intiera l'autorità della dottrina di Socrate, cioè di Platone, che tutto l proprio sapere al medesimo attribuisce.

Assiomi, e Teoremi più generali Morali.

1. Il dolore, ed il piacere sono tra loro contigui ed affini.
2. Non è lecito ad un uomo allontanarsi dall'impiego, che Dio gli ha assegnato.
3. Non è lecito darsi la morte.
4. Il saggio non solo non deve temere la morte, ma anzi deve desiderarla.
5. La Filosofia è la meditazione della morte: cioè, un rivocare l'Anima dai sensi del corpo, e renderla libera e sciolta dalla comunione di esso, rigettandone le cupidigie; e la morte si definisce scioglimento, e separazione dal corpo.
6. Le virtù politiche non sono vere virtù, ma simulacri delle virtù.
7. La Filosofia è la strada alla vera felicità, e due sono i principali uffici di essa: il contemplare Iddio, ed il separare l'Anima dai sensi corporei, senza prendersi cura del corpo.
8. Il massimo premio è l'illustre speranza della futura felicità, la quale consiste nell'ottima ragion di condurre la vita con perfetta tranquillità dell'animo.
9. La Filosofia è (a) la vera moneta, che ci basta per tutta la vita: a questa tutte le cose dobbiamo posporre, e con questa tutto dobbiamo comperare, e vendere.
10. Il diritto della sepoltura, secondo gl'istituti delle oneste Leggi, non deve essere negletto dal Sapiente.

Fisici, e Metafisici, o, come dicono, Teologici.

11. Iddio ha cura degli uomini, come di coloro, che sono sua possessione.
12. I contrarj nascono dai contrarj; ed in uno stesso soggetto, secondo la ragione medesima, due contrarj non possono in verun modo esser insieme.
13. Imparare è un ricordarsi di quelle cose, che l'Anima sapeva avanti di venire ad albergare nel corpo. Ovvero, nell'Anima per sua natura divina vi sono tutti i semi di tutte le scienze, le quali col metodo della disciplina vengono coltivati, non già di nuovo introdotti, come lettere scritte in un libro, secondo la opinione di Aristotile.

14. Iddio

(a) νόμισμα ὀρθὸν.

14. Iddio da Platone in questo luogo è così definito. (*a*) *L'Ente, lo per sè stesso Uno, per sè stesso Bello, la stessa specie della vita.* Vale a dire che Dio non solamente è per sè medesimo perfetto, ma ancora dà a tutte le cose l'essere, ed il ben essere.

15. L'Anima è (*b*) *Affine di Dio, partecipe della natura divina* (ma alla sua maniera, non in maniera grossolana e terrena) *incomposta, invisibile, incorruttibile, immortale.*

16. L'Anima necessariamente si serve del ministero del corpo: ella però non è organicamente composta dai sensi, e da altre facoltà del medesimo; ma è semplice: e quando il corpo, ch'è composto, al sopravvenir della morte si scioglie, l'Anima, che rimane intatta e libera da ogni corruzione, passa all'altra vita, e dura eternamente.

17. Due stati vi sono per le Anime dopo questa vita: l'uno di felicità, l'altro d'infelicità.

18. Poichè in questa vita molte cose intemperantemente si fanno, è necessario, che nell'altra nasca una (*c*) sentenza di Dio Giudice, cioè vi sia un sicuro e costante giudicio, col quale si stabilisca la differenza tra i buoni, ed i cattivi.

19. E' da uomo del tutto privo di mente, ed importunamente superstizioso il definire con sicurezza, quali, e di qual sorte sieno i luoghi, ne' quali dopo questa vita hanno da passare le Anime nostre: contuttoquesto è necessario, che seriamente si pensi ai premj, ed alle pene della vita avvenire.

20. E' vero parimente, che le Anime dei buoni liberate dai sensi corporei passano a qualche luogo felicissimo ed invisibile, ove con Dio si congiungono; ed al contrario le Anime dei cattivi pagano in altri luoghi convenienti le pene dovute ai loro misfatti.

21. E' cosa inetta, e del tutto ad un Filosofo disconvenevole il tralasciare la principale e primaria cagione, cioè Dio, il quale in effetto *non solamente è* (d) *causa potentissima, ma ancora causa di tutte le cause*; e fermarsi nelle cause seconde, che non sono veramente cause, ma solo (*e*) *concause*; e tra queste seconde ommettere le prossime e vere, ed arrestarsi ad alcune lontane, come Arie, ed Eteri, e andar cercando costellazioni, e cose simili. Così fanno i giudiciarj del tutto senza giudicio, e così fece Anassagora, che stabilì la mente dell'Universo senza mente e senza giudicio, come dice Platone.

22. La dottrina della immortalità dell' Anima serve a farci prendere la strada della felicità, istituendo la nostra vita secondo la virtù; e a farci fuggire quella della infelicità coll'abborrimento dei vizj.

(a) τὸ ὂν, αὐτὸ ἕκαστον, αὐτὸ τὸ καλὸν, αὐτὸ τὸ Ζωῆς εἶδος.
(b) θεῷ συγγενὴς, θείας κοινωνὸς φύσεως, ἀξύνθετος, ἀειδὴς, ἀδιάφθωρος, ἀθάνατος.
(c) διαδικασμὸν.
(d) οὐ μόνον αἴτιον αἰτιώτατον, ἀλλὰ καὶ αἴτιον αἰτίων.
(e) ξυναίτια.

ECHECRATE, FEDONE, SOCRATE, CEBETE, SIMIA, CRITONE ministro degli undici.

O FEDONE, ti sei (1) tu forse ritrovato presente quel giorno, che Socrate nella prigione bevè il veleno, o l' hai tu udito da altrui? *Fed.* Io, o Echecrate, mi ritrovai presente. *Echec.* Or parlò quell' uomo alcune cose innanzichè si morisse? Ed in qual guisa uscì egli di vita? Perchè volentieri io lo udirei: conciossiachè niuno de' cittadini Filiastensi frequenta al presente il viaggio ad Atene, nè già molto di là alcun ospite se ne venne a noi, che ci potesse rapportare alcuna cosa di certo d' intorno a questo, senonchè egli bevuto il veleno uscì di vita; ma delle altre cose non avevano, che riferirci. *Fed.* Dunque non avete udito voi, come fossero maneggiate le cose al giudicio pertinenti? *Echec.* Le abbiamo udite sì, avendoleci riferite un certo; e veramente ci siamo maravigliati, che tanto dopo il fine del giudicio paresse, che fosse morto. Qual ne fu la causa, o Fedone? *Fed.* O Echecrate, ciò per certa sorte avvenne a Socrate; essendo occorso, che il giorno avanti si giudicasse, fosse ornata la poppa della nave, la qual mandano gli Ateniesi ogni anno a Delo. *Echec.* Ma ciò che se ne vuol egli? *Fed.* Questa è quella nave, come dicono gli Ateniesi, nella qual Teseo già menò seco a Creta quelli quatordici, i quali egli, e sè stesso parimente salvò: ma, come si dice, fecero essi voto ad Apolline di mandar ogni anno, salvandosi, certo spettacolo a Delo, il quale ancora fino al presente, e sempre da quel tempo, mandano ogni anno a Dio. Dunque quando si dà principio allo spettacolo, hanno essi legge, che si mondi la città, nè in quel tempo si uccida alcuno pubblicamente, finchè la nave pervegna a Delo, e di nuovo da Delo se ne ritorni ad Atene. Or ciò alcuna volta si fornisce in lungo tempo, quando sono da' venti impediti. Ma il principio dello spettacolo si è, poichè il Sacerdote di Apolline arrà coronata la poppa della nave: ciò poi, come dico, si era fatto il giorno innanzichè si giudicasse; sicchè fu Socrate lungo tempo in prigione fra il giudicio, e la morte. *Echec.* Or d' intorno alla morte, o Fedone, quali cose furono da lui dette, quali fatte, e quali de' famigliari erano presenti? O non permettevano forse i magistrati,

(1) Proemj, che Platone usa avanti di venire alla cosa, ed al principale ragionamento, mantenendo il decoro dei dialoghi, e notando quelle circostanze, che più appartengono al soggetto che tratta; vale a dire in qual tempo Socrate sia morto; quali persone fossero presenti alla di lui morte; e con qual occasione sia nata questa nobilissima disputa.

ſtrati, ch' eſſi ſi ritrovaſſero preſenti; ed in cotal guiſa ſi partì egli privo d' amici? *Fed.* In niun modo, nò; ma vi erano alcuni, anzi molti preſenti. *Echec.* Dunque apparecchiati di riferirci il tutto, quanto più ſi può chiaramente, ſe non t' impediſce alcun affare. *Fed.* Sono ozioſo, e mi sforzerò di raccontarvi ogni coſa: concioſſiachè il raccordarmi di Socrate, o parlando io, o udendo altri parlarne, mi ſia ſempre dolciſſimo ſopra tutte le coſe. *Echec.* O Fedone, tu hai gli altri tali che ti ſono per udire; ma oggimai a tuo potere tenta di narrarci il tutto diligentemente. *Fed.* Or io, Echecrate, ivi preſente era diſpoſto a maraviglia, nè aveva compaſſione alla morte d' un uomo amiciſſimo: perocchè mi pareva egli beato, in conſiderando sì i coſtumi di lui, sì il parlare. In guiſa ſi partiva di vita intrepidamente, e generoſamente, che mi pareva, che paſſando allo inferno, non ſe ne andaſſe ſenza ſorte divina; ma eziandio colà andando, foſſe per dover eſſere beato, ſe ve ne foſſe mai alcun tale. Laonde nè molto mi commoveva, com' era avviſo, che foſſe convenevole, che ſi commoveſſe un uomo preſente a coſa lugubre; nè di nuovo prendeva allegrezza, come altre volte avevamo in uſanza, quando verſavamo nella Filoſofia; perciocchè erano tali i ragionamenti. Ma veramente mi preſe certo maraviglioſo affetto, e certa inſolita meſcolanza di piacer, e di dolore, conſiderando, ch'egli poco dipoi aveva a morire. E qualunque di noi eravamo preſenti, ſimilmente quaſi eravamo diſpoſti, quando ridendo, e quando lagrimando; ma uno più degli altri Apollodoro, poichè tu conoſci l' uomo, ed i coſtumi di lui. *Echec.* In che modo nò. *Fed.* Egli dunque in cotal guiſa era diſpoſto adognimodo; ed io, e tutti gli altri ſimilmente avevamo l' animo conturbato. *Echec.* Or, o Fedone, chi peravventura ſi ritrovavano preſenti? *Fed.* Eziandio vi erano preſenti cittadini, e natii del luogo, Apollodoro, e Critobulo, e Critone padre di lui. Appreſſo Ermogene, Epigene, Eſchine, Antiſtene. Ancora ſi ritrovava Eteſipo Peaneo, e Meneſſeno, e cert' altri Terrazzani. Platone poi, com' io ſtimo, era malato. *Echec.* Ma mi dì, ſi ritrovavano preſenti alcuni foreſtieri? *Fed.* Ancora ſi ritrovavano de' foreſtieri, Simia Tebano, e Cebete, e Fedone, e Euclide, e Terpſione Megareſi. *Echec.* Erano forſe preſenti Ariſtippo, e Cleombroto? *Fed.* Per certo nò; dicendoſi, ch' eſſi erano in Egina. *Echec.* Dimmi, ſi ritrovavano altri appreſſo? *Fed.* Io ſtimo, che ſi ritrovaſſero preſenti coſtoro, i quali ho quaſi narrato. *Echec.* Or daddovero mi dì, quali furono i ſermoni? *Fed.* Sforzerommi di narrarti da principio il tutto. Avevamo in uſanza io, e gli altri, ſempre i giorni avanti di andar a Socrate, ragunandoci la mattina in quella Corte, là ove ancora ſi era fatto il giudicio, eſſendo ella vicina alla prigione; e fra noi ſempre favellando, quivi aſpettavamo finchè ella ſi apriſſe, concioſſiachè ella non ſi apriva molto per

tempo

tempo. Ma lei aperta entravamo a Socrate, e con esso lui novellavamo tutto il giorno. Dunque allora convenimmo innanzi al solito: perciocchè il giorno avanti essendo noi usciti di prigione, la sera udimmo, che la nave era da Delo ritornata; sicchè ponemmo ordine insieme, che fosse molto per tempo da ritornarsi al solito luogo. Or ritornati noi, facendoci incontra il portinajo, ch' era solito ad introdurci, ordinò, che aspettassimo, nè intrassimo, innanzichè da lui non fossimo chiamati, dicendo egli, che gli undici slegano Socrate, e li denonciano, che oggi dee morire: e non fatta molta dimora, poscia ritornò a noi, e comandò, ch' entrassimo. Per la qual cosa entrando, ritrovammo Socrate poco innanzi liberato da ceppi. Santipe poi, tu conosci, la moglie li sedeva presso, tenendo nelle mani il fanciullo; la quale veduteci, cominciò a gridare, ed esclamare come sogliono le donne. O Socrate, diss' ella, questa è l'ultima volta, che teco favelleranno gli amici tuoi, e tu con esso loro. Or avendo Socrate veduto Critone, o Critone, disse, alcuno meni a casa costei; e certi famigliari di lui, ritornarono lei, ch' esclamava, e piangeva. Socrate poi sedendo nel letto tirò a sè la gamba, e la stropicciò con la mano, ed in fregando, così disse: (2) O uomini, quanto maravigliosa pare, che sia questa cosa, la qual dagli uomini è chiamata piacere; e tuttochè si ritrovi egli naturalmente in maravigliosa maniera per rispetto al dolore, il qual pare, che sia di lui contrario, non volendo essi esser di compagnia nell' uomo; tuttavia se alcuno segue, e prende l' uno, quasi è astretto sempre di ricever ancora l'altro; come ambidue dipendano da una cima. In vero stimo, che se Esopo avesse considerato questo, arrebbe fatto una favola; cioè, che volendo Dio riconciliar queste cose tra loro combattenti, nè potendo ciò fare, congiugnesse almeno in uno le loro cime; e perciò chiunque ha l'una, abbia eziandio l'altra dipoi; il che mi è avvenuto al presente: poichè la gamba ora per li ceppi sentiva dolore; ma a questo pare oggimai, che ne succeda il piacere. (3) A queste cose Cebete, Per Giove, disse, o Socrate, tu hai fatto bene a ridurmi questo alla memoria: perciocchè e certi altri mi hanno interrogato, ed alquanto innanzi Eveno; con che consiglio, poichè sei qui venuto,

(2) Episodio della vicissitudine e vicinanza tra il dolore, ed il piacere, del quale la somma è questa: che il dolore, ed il piacere sono cose tra loro affini, sicchè tra loro a vicenda si seguono. La condizione degli uomini si è, ch'eglino per un Euripo di piaceri, e di dolori sieno or qua or là trasportati.

(3) Altro episodio dei versi di Socrate: perchè egli gli abbia composti in quell' ultimo termine della sua vita: egli il fece per ubbidire ad un certo sogno, che comandavagli comporre di Musica. Socrate dice, che nell' ambiguo vocabolo di Musica egli ha voluto far ogni esperimento, per non parere di aver disubbidito al comandamento del sogno: imperocchè il vocabolo di Musica significa quell'armonia, e quel concento di vita, ch'è la regola del bene ed onestamente vivere; ovvero di quella volgare maniera di comporre versi sonori.

nuto, tu abbia fatti questi poemi, che innanzi non avevi fatti mai, inserendovi le parole di Esopo, ed il proemio inverso ad Apolline. Dunque se tu hai pensiero, ch' io abbia che risponder ad Eveno, quando un'altra fiata da me il ricercherà; il che so certo, che farà egli; deh dì ciò, ch' io sia per risponderli. O Cebete, diss' egli, rispondigli il vero. Ch'io ho ciò fatto non con fine di gratificarli, o di gareggiar seco, sapendo io, che questo non era agevole; ma per far esperienza, ciò ch'egli dicesse di certi sogni, mondandomi insieme, se peravventura mi comandassero essi, ch' io facessi questa musica: perciocchè erano certe cose sì fatte. Conciossiachè il medesimo sogno, tuttochè nel tempo addietro spesse volte mi si dimostrasse quando in questa, quando in altra forma, mi ordinò sempre lo stesso. Fa, o Socrate, la Musica, e là ti esercita. Dunque io pensava di esser comandato ed esortato a quello, ch' io faceva nel tempo addietro; e come chi esorta quelli che corrono, così questo sogno a me comandasse, ch' io esercitassi la Musica; quasi fosse la Filosofia grandissima Musica, e facessi questo. Ma ora poichè fu fatto il giudicio, e m'impediva la festività del Dio il morire; stimai, che mi facesse mistieri di non disprezzare il precetto di lui; ma farlo, se peravventura comandasse il sogno, che molte volte si esercitasse questa Musica popolare; avendo io stimato, che fosse per esser cosa più sicura innanzichè io uscissi di vita il far poemi com' egli mi ammoniva. (4) Per la qual cosa cantai primieramente il Dio, di cui le solennità presenti allora si celebravano: e giudicando, che dopo Dio facesse bisogno a chi è per dover esser Poeta, di far non sermoni, ma favole, e ch' io non era novellatore; composi alcune delle favole di Esopo, le quali io sapeva, e teneva più in pronto, e quella, nella quale mi abbattei primieramente. (5) Queste cose dunque, o Cebete, riferisci ad Eveno, e pregali lo star sano, e consiglialo, che mi segua, s'egli è prudente. Perchè oggi di qua mi diparto, così ordinandolo gli Ateniesi. Allora Simia, Che cosa è questa, diss'egli, o Socrate, che tu comandi ad Eveno? In vero fui seco spesse volte, e, per quanto io stimo, d'intorno a lui; quasi in modo niuno egli non volentieri ti ubbidirà. Ma che diss' egli? Non è Filosofo Eveno? A me par sì, disse Simia. Dunque Eveno il vorrà ancora, ed ognuno, ch' è partecipe

(4) Laerzio riferisce il principio di quei versi.

(5) Occasione del seguente ragionamento dedotta quasi dal filo dell'antecedente. Mi segua Eveno, dice Socrate vicino a morire; imperocchè essendo egli Filosofo, non deve già uccidersi da sè medesimo, ma deve bramar di morire. Nascono adunque due questioni: se sia lecito darsi la morte, e come il Filosofo debba bramarla, o certamente non temerla. Eveno fu un Sofista di Pario nemico della Filosofia più semplice, e perciò, come apparisce, di Socrate. Di costui fa Socrate opportuuamente menzione per le cose dette di sopra, come di uomo amante di una vita voluttuosa, e timoroso della morte; e ciò ironicamente al suo solito.

pe di questo; nonpertanto non farà forza peravventura a sè stesso, dicendosi, che non sia lecito. Ed insieme queste cose dicendo pose le gambe dal letto in terra, e così sedendo di mano in mano disputò il rimanente. Dunque da lui ricercò Cebete: In che modo, Socrate, dì tu questo, che non sia lecito far violenza a sè stesso; nondimeno desideri il Filosofo di seguitar chi more? Che, o Cebete, diss'egli, tu, e Simia non avete udito alcune cose tali da Filolao, di cui vi servivate famigliarmente? O Socrate, disse Cebete, niuna cosa manifesta. Ancor io, disse Socrate, parlo di questo per udita. Dunque niuna invidia vieterà, ch'io non vi riferisca le cose, che peravventura da me si son udite: conciossiachè conviene sorte sì a chi è per andarsene colà, considerar, e figurare quale sia per dover pensarsi questa partenza: Perchè qual altra cosa farebbe alcuno persino al tramontar del Sole? Per qual cagione, o Socrate, disse Cebete, dicono che sia cosa nefanda il mettersi le mani adosso a sè stesso; avendo io udito già da Filolao ciò che ora cercavi, quando conversava fra noi, ed appresso da alcuni altri, che non faccia mistieri far questo; nondimeno d' intorno a ciò non ho udito mai niuna cosa manifesta da alcuno. Or sa mistieri, diss' egli, di prontezza: (6) perciocchè peravventura tu il potresti udire; nondimeno potrebbe parer forse maraviglia, se solamente fra tutte le altre cose fosse ciò semplice, nè avvenisse mai all'uomo, come del rimanente, quando, ed a cui sia meglio il morir, che il vivere. Ma peravventura ti parerà maraviglia, se non fosse cosa pia a quelli, cui giova il morire, che facessero bene a loro stessi; ma convenisse, che aspettassero un altro, che facesse lor bene. Allora sorridendo Cebete, Per Giove Itone, disse, dicendo ciò alla sua usanza. Poscia disse Socrate: Può ciò parere in cotal guisa disconvenevole; peravventura tien egli ancora alcuna ragione. (7) Or quel parlare, che si ha in secreto d' intorno a queste cose, che siamo noi uomini in certa prigione, nè convegna ad alcuno il liberarsi da lei, nè fuggire; mi par importante, nè agevole da conoscersi. Ma nondimeno, o Cebete, a me pare, che si sia detto bene, che tengano i Dei cura di noi, e siamo noi uomini cert' una delle loro possessioni: o non ti par egli così? A me par sì, disse Cebete. Dunque, diss' egli, ancora tu, se alcun

(6) Prima questione, se sia lecito darsi la morte. Si tratta, secondo il costume di Socrate, per l'una, e per l'altra parte. Primieramente dimostra, ch' è lecito, in questo modo. Se la morte è un bene, è lecito ad ognuno per sè medesimo proccurarsi un tal beneficio; senz' aspettare, che altri ne sia ministro: vale a dire, è lecito darsi la morte.

(7) Prova in secondo luogo, che non è lecito darsi la morte, ponendo alcune cose: cioè, che Dio ha cura di noi, e noi siamo possessione di Dio. Onde si deduce essere cosa empia disporre delle cose altrui, senza la volontà del Padrone, e di un così gran Padrone, quale è Dio. Il che vuol dire, che non essendo gli uomini di propria ragione, non devono usurparsi l'autorità di uccidersi.

alcun de' ſchiavi tuoi uccideſſe sè ſteſſo, non permettendolo tu in verun modo, non ti ſdegnereſti veramente con eſſo lui ; e ſe poteſſi caſtigarlo, no'l caſtighereſti con alcuna pena ? Adognimodo, diſs' egli. Dunque in queſto modo non è forſe fuor di ragione, che non convegna innanzi ammazzar sè ſteſſo, che non imponga Dio alcuna neceſſità, quale al preſente c' impoſe. (8) Ciò, diſse Cebete, appar veriſimile. Ma quello, che ora dicevi, che agevolmente vogliano morir i Filoſofi, appar, o Socrate, ſconvenevole: poichè ciò che abbiamo detto ha in sè ragione, cioè, che Dio tenga cura di noi, e noi ſiam poſti tra le coſe di lui ; non eſsendo alcuna ragione onde gli uomini prudentiſſimi non abbiano a male di rimoverſi da quella cura, che danno loro i Dei ottimi governatori di tutte le coſe : perchè non penſerebbe l' uomo prudente, ch' egli foſse per tener meglio cura, ſe ſi metteſse in libertà : ma alcun pazzo penſerebbe peravventura, che foſse da fuggirſi dal padrone ; nè conſidererebbe, che non ſi foſse da fuggir quello, ch' è buono, ma da fermarviſi in lui ; e perciò fuggirebbe ſenza ragione. Ma chi ha cervello deſidera d' eſser ſempre appreſso a chi ſia miglior di sè ſteſso: perciocchè, o Socrate, in cotal guiſa pare in contrario adognimodo quello, che poco innanzi ſi diceva ; cioè, che convegna a' ſavj ſdegnarſi mentre muojono, ed allegrarſi a' pazzi. Dunque avendo Socrate udito queſto, parve ſi dilettaſse dell' arguzia di Cebete, ed a noi rivolto diſse : Sempre Cebete inveſtiga certe ragioni, nè così toſto vuole ammetter ciò, che chiunque ſi dice. Allora Simia, A me ancora pare, diſs' egli, che Cebete dica alcuna coſa: perciocchè con qual conſiglio gli uomini ſapienti fuggirebbono coloro, che daddovero di loro ſteſſi ſono migliori, e comporterebbono agevolmente di rimaner privi di loro ? Egli mi è avviſo, che Cebete indirizzi verſo di te il parlare : perchè così agevolmente tu ſopporti di abbandonar noi, e i Dei prencipi buoni, come tu ſteſſo confeſſi. Voi dite coſe giuſte, diſse Socrate, ſtimando io, che voi diciate, che faccia miſtieri ch' io mi difenda come in giudicio. Sì, diſse Simia, sì. Or, diſs' egli, al preſente mi ſforzerò di difendermi appreſso voi più diligentemente, che non feci appreſso a' giudici poco fa. (9) In vero, o Simia, e Cebete, s' io non penſaſſi di dover

(8) Accingendoſi alla ſeconda queſtione, come il Filoſofo brami la morte, primieramente in via di diſputa, e confutando, dimoſtra, che il Filoſofo non deve deſiderare la morte, dalle coſe già poſte, e conceſſe; cioè, che gli Dei ſono padroni degli uomini, e buoni padroni de' buoni ; indi pone la ſua minore propoſizione : che noi dimoriamo appreſſo agli Dei finchè ſiamo in queſta vita. E qui ſta naſcoſto il parallogiſmo : poichè veramente noi pegriniamo lungi da Dio mentre ſiamo in queſta vita ; il che Socrate a ſuo luogo dimoſtrerà. La maggiore è chiaramente confeſſata. Dobbiamo deſiderare di eſſer vicini alle coſe buone, e di goderle.

(9) Socrate getta i ſemi delle prove future, con le quali vuol dimoſtrare, che il Filoſofo non ſolamente non deve temere la morte, ma ancora deve bramarla; ed applica la dottrina a sè medeſimo, d'onde era nato queſto ragionamento : dicendo ch'

andare primieramente ad altri Dei saggi, e buoni, poscia agli uomini morti di questi migliori, che qui sono, sarei cosa ingiusta, non isdegnandomi contro la morte; ma ora tenete certo, ch' io speri di dover andare ad uomini buoni, ma adognimodo non lo affermi. Che poi io sia per andare a' Dei molto buoni signori, tenetelo per certo. Che se alcun' altra cosa sì fatta io avessi ad affermare, ancor questo affermerei. Per la qual cosa non mi sdegno similmente; ma sono di buona speranza, che abbiano alcuna cosa i morti; e, come già molto si disse, siano per dover aver meglio i buoni, che i rei. Che pensi tu, o Socrate, disse Simia? Forse di qua partirti con cotesta opinione, o lasciar eziandio noi partecipi di lei? Per certo io stimo ancora, che questo bene debba esser comune con esso noi; e questa parimente sia la tua difesa, se ci persuaderai ciò, che tu dì. Tenterollo, dis' egli; ma innanzi ascoltiamo Critone, parendomi, ch' egli un pezzo fa voglia significare alcuna cosa. (10) Qual altra cosa, o Socrate, disse Critone, che quello che già molto mi dice colui, che ti è per dare il veleno? Conciossiachè egli ci ordina, che ti ammoniamo a parlar parcamente quanto si possa il più, dicendo scaldarsi troppo coloro, che disputano; e non convenire niuna cosa tale a chi è per ber il veleno, altrimenti esser astretti chi ciò facessero a berlo due, ed alcuna fiata tre volte. Lassalo da parte, dis' egli: apparecchi ei solamente ciò, che pertiene allo ufficio suo, come fosse per darlo due volte, e tre, se facesse mistieri. Ed io innanzi, disse Critone, sapeva quasi, che tu questo arresti risposto: ma egli mi stimola un pezzo fa. Lassalo, dis' egli. (11) Or io, o giudici, vi voglio render oggimai la ragione, onde mi pare che l' uomo, che arrà atteso per tutta la vita alla Filosofia, aspetti meritamente con gran fidanza la morte imminente, e sia di buona speranza ad averne a riportar quivi grandissimi beni, poichè di qua si sarà partito. (12) Dunque, o Simia, e Cebete, mi sforzerò di aprire come se ne stia questo in cotal guisa. Chiunque toccarono alcuna volta la Filosofia, per certo pare, che siano stati celati agli altri uomini; che niun'altra cosa esercitassero, che il morire, e lo esser morti. Che se ciò è vero, sconvenevol cosa sarebbe, se non essendo stati ad altro intenti in tutta la vita, fuorchè a que-

sto,

egli è sostenuto da un'ottima speranza di avvicinarsi dopo morte agli Dei, non di allontanarsene. Con che vuol dire, che dopo morte qualche cosa rimane, ed ai buoni bene accade; e questi sono i due capi della futura disputa: cioè, che le Anime sono immortali, e che i buoni godono dopo questa vita una sicura felicità.

(10) Frappone episodicamente alcune cose per ornamento del dialogo: imperocchè entrava in un lungo ragionamento. Dà ancora un nuovo saggio della sua perseveranza per preparare gli animi.

(11) Così entra nella legittima disputa intorno a quella questione con ordine analitico; e ciò con chiarezza, come lo dimostra il contesto medesimo.

(12) Primo argomento. Il massimo dovere del Filosofo è meditare per tutta la sua vita la morte: dunque non deve temerla, quando se gli presenta.

ſto, venendo ciò, d' intorno a che ſi eſercitavano, ed erano dediti, l' aveſſero a male. (13) Quinci Simia ridendo, Per Giove, diſſe, o Socrate, tu mi hai tratto le riſa, tuttochè di rider io non ſia molto deſideroſo: perciocchè io ſtimo, che ſarebbono molti, i quali ſe ciò udiſſero, penſerebbono, che ſi foſſe detto acconciamente inverſo a' Filoſofi; e foſſero per conceder gli uomini noſtri ancor arditamente, che i Filoſofi daddovero deſideraſſero di morire; nè foſſe celato loro, che ſiano degni di patir queſto. (14) O Simia, diſs' egli, direbbono la verità, ſe non vi aggiugneſſero di ſaperlo. In vero ſu loro occulto, in che modo i veri Filoſofi e ſtudiino di morire, e ſiano degni di morte. Ma laſciamogli oggimai, e ragioniamo con eſſo noi. Penſiamo noi forſe, che ſia alcuna coſa la morte? Alcuna coſa certo, diſſe Simia. Altro forſe, diſs' egli, che un ſcioglimento dell' Anima dal corpo; e queſto ſia l' eſſer morto, cioè l' eſſer il corpo ſciolto dall'Anima per sè in diſparte; ed ancora l' Anima in diſparte ſciolta dal corpo per sè ſteſſa? Mi dì, è egli altro la morte, fuorchè queſto? Nient' altro, diſſe Simia. (15) Conſidera, diſs' egli, uomo dabbene, ſe ancora paja a te, ed a me il medeſimo; ſtimando io, che da queſte coſe noi ritroveremo chiaramente ciò, che inveſtighiamo. (16) Par a te forſe ufficio di Filoſofo il ſeguitar quelli, che ſon detti piaceri, quali ſono de' cibi, e de' vini? Non, o Socrate, diſſe Simia. Ma che quelli della Venere? In niun modo, nò: Che poi d' intorno al rimanente del culto del corpo, o pare a te, che il Filoſofo lo ſtimi molto? Come lo aver veſti eccellenti, e ſcarpe, e gli altri ornamenti, che ſono intorno al corpo. Dimmi, ti è avviſo, ch' egli lo ſtimi molto, o il prezzi niente, ſe non in quanto lo aſtringa a valerſi di queſte coſe grande neceſſità? A me pare, diſſe Simia, che il vero Filoſofo le ſtimi poco. O non ti è egli avviſo, diſſe, che uno ſtudio sì fatto non declini al corpo; ma in quanto è poſſibile da lui ſi diparta, e ſi rivolga all'Animo? A me par sì, diſſe Simia. Dunque non appariſce egli primieramente d' intorno a sì fatte coſe, che il Filoſofo oltre agli altri uomini, ſepari l' animo quanto più può dal commercio del corpo? Appariſce, diſs' egli. (17) Molti poi penſano, o Simia, che quell' uomo, il

K 2 qual

(13) Motteggio del Popolo ſopra quel detto di Socrate: che i Filoſofi meditano la morte, perchè ſi conoſcono degni di eſſa, cioè uomini ſcellerati, e rei di capitali delitti.

(14) Socrate riſponde con gravità: non eſſere maraviglia, che il volgo imperito formi un importuno e temerario giudicio di una coſa, che non conoſce.

(15) Altro argomento molto artificioſo preſo dalla natura della coſa, di cui ſi tratta, cioè dalla definizione della morte; la quale ſtabiliſce una liberazione dell' Anima dal corpo: e pone queſta definizione per propoſizione maggiore del ſillogiſmo.

(16) Propoſizione minore. Ufficio principale del Filoſofo è liberare, e ſciogliere l' Anima dal corpo, e dalle cupidigie d' eſſo.

(17) Compimento di quella propoſizione. Si concepiſce una quaſi eccezione di quelli

qual non tien per dolce niuna cosa tale, nè di lei è partecipe, non sia da stimarsi veramente, che viva; ma sia quasi morto, non essendo partecipe de' piaceri del corpo. Tu narri, diss' egli, verissime cose. Ma che, disse, Socrate, d' intorno allo acquisto della prudenza? Mi dì, se sia il corpo d' impedimento, se il prenderà alcuno per compagno allo investigare, oppur nò? Come per esempio, io dico non so che tale. Hanno forse il vedere, e l'udito alcuna verità negli uomini? O alcune cose tali cantano ancora i Poeti sempre, che noi non udiamo, nè vediamo alcuna cosa sincera? Or se questi sensi del corpo non sono sinceri, e certi, nè eziandio gli altri; essendo certo gli altri tutti di questi peggiori: o non pare egli a te così? Al tutto, diss'egli. Quando dunque, diss'egli, l'Anima tocca la verità? Conciossiachè quando insieme col corpo si applica a considerar cosa alcuna, chiaro è, che allora resta ingannata da quello. Tu dì cose vere. O non si fa egli forse a lei manifesto, se in alcun luogo, nel discorso, alcuno degli enti? Così è, diss' egli. Allora poi si discorre bene, quando niuna di queste cose la perturba, nè lo udito, nè il vedere, nè il dolore, nè alcun piacere; ma quanto più si può in sè stessa recandosi, abbandona il corpo, nè comunicando alcuna cosa con lui, in quanto è possibile, nè toccandolo, arde di desiderio dell' ente. E' così, diss' egli. Dunque ancora in questo, disse Simia, dispregia l' animo del Filosofo il corpo sì, e fugge da lui, e cerca di viver secondo sè stesso. Apparisce, diss' egli. Ma che di questo, o Simia, diss' egli, diciamo noi forse, che il giusto sia alcuna cosa, o niente? (18) Alcuna cosa per Giove, diss' egli. Di nuovo il bello, ed il buono siano alcuna cosa? Perchè nò? Mi dì, hai tu veduto mai alcuna di queste cose con gli occhi? Non mai. O le hai tocche con certo altro senso del corpo? E parlo di tutte le cose, come della grandezza, della sanità, della fortezza, e sommariamente della essenza dell'altre cose tutte; forse si vede per lo corpo il verissimo di queste? O se ne sta egli la cosa così, che qualunque di noi massimamente si apparecchiasse di considerar perfettissimamente con lo intelletto ciò, che ha nell'animo, si sarebbe egli appresso alla cognizione di ciascheduna cosa? Al tutto sì. Dunque sarebbe chiunque purissimamente, che con la immaginazione della mente si portasse quanto si può il più a qualunque cosa, non aggiugnendo nella considerazione il vedere, nè tirando affatto altro senso

quelli, che hanno sentimenti contrarj, per preparare al seguente ragionamento un adito più facile. La prima circostanza delle prove si prende dagli effetti dei sensi corporei: non abbastanza esser quelli puri e perfetti; dimodochè per la simpatia, e contagione loro l' Anima s' istupidisce, e resta rintuzzata nella ricerca del vero.

(18) Altra prova a questa contraria, dalla propria e particolare operazione dell' Anima. Ella ragionando con semplicità e verità, separata ed allontanata da tutti i sensi corporei, si trattiene puramente nella contemplazione delle cose medesime. Ma da questa occupazione la distrae la vasta, ed inerte mole del corpo.

ſenſo al diſcorſo; ma valendoſi della ſincera mente ſecondo sè ſteſſa, ſtudiaſſe di uccellare qualunque degli enti per sè ſincero, libero adognimodo dagli occhi, dagli orecchi, e, per dir ſommariamente, da tutto il corpo, come quello, che ſturba l'animo, nè li permette il conſeguire la verità, e la prudenza, ſe alcuna volta ſi riceveſſe in compagnia: o non ſia d'eſſo, o Simia, chi conſeguirà l'ente, ſe alcun altro ne foſſe? O Socrate, diſſe Simia, tu dì a maraviglia il vero. (19) Dunque, diſs'egli, non ſegue neceſſariamente da tutto queſto, che una tale opinione ſovvenga in maniera a legittimi Filoſofi, che ancora tra loro parlino di alcune coſe sì fatte? Oggimai con neceſſaria ragione ſi conclude, che noi per certa via ragionevole ſi conduciamo a queſto in conſiderando, che non mai, finchè abbiamo il corpo, e ſia l' Animo noſtro meſcolato con un cotanto male, ſaremo per conſeguire baſtevolmente ciò, che da noi ſi deſidera; e diciamo queſto, eſſer il vero: dandone il corpo quaſi innumerabili impedimenti per lo di lui neceſſario nodrimento. Più oltre ſe alcune malattie avveniſſero, c' impedirebbono lo inveſtigar l'ente, e ci riempirebbono di amori, di deſiderj, di timori, e di moltiplici immagini, e finalmente di molte ciancie; inguiſachè veramente ſi direbbe, ch'egli non ci faceſſe penſare niuna coſa prezioſa, e vera: concioſſiachè niun' altra coſa ci ſpinga alle guerre, alle ſedizioni, alle conteſe, che il corpo, ed i deſiderj di lui; facendoſi tutte le guerre per lo acquiſto de' denari. Siamo aſtretti poi cercar danari per cauſa del corpo, in ſervendo alla cura di lui. E così adiviene, che per tutte queſte vie ſiamo levati dagli ſtudj della Filoſofia. Egli è l'ultima di tutte le coſe. Che s'ei ti concede alquanto d'ozio, e ſi rivogliamo al conſiderare alcuna coſa di nuovo; facendoſi incontro per tutto nello inveſtigare, turba l'Animo, e quaſi percotendolo, il rende attonito; inmodochè con queſto impedimento impediti, non poſſiamo veder il vero. (20) Alla perfine ſi è dimoſtrato veramente da noi, far di meſtieri, ſe alcuna volta deſideriamo di conoſcer puramente alcuna coſa, che ſi dipartiamo dal corpo, e con l'Animo ſteſſo la conſideriamo. Ed allora, come appariſce, riuſciremmo partecipi di ciò che deſideriamo, e di cui facciamo profeſſione di eſſer amadori, cioè della prudenza, quando veramen-

(19) Dimoſtra dalla ſufficiente enumerazione delle parti il corpo frapporre molte difficoltà, con le quali impediſce l'animo dalle pure contemplazioni. E rappreſenta, ed illuſtra la coſa col lume di un' immagine.

(20) Ripete quello, che di ſopra ha detto del proprio effetto dell'Animo, ch'è il conſeguire la verità pura, e ſincera. Si replica la minore aſſunta, e ſi rende più chiara con un dilemma. Quindi ne deriva una certa conchiuſione. Poichè il ſolo, e determinato ufficio del Filoſofo ſi è il conoſcere la verità: egli finchè vive deve unicamente affaticarſi par ſeparare, e diſtrarre l'Anima dal corpo, e così in queſta vita in certo modo morire: e queſta è la definizione della morte, che di ſopra aveva poſto.

ramente ſaremo morti, come il dimoſtra la ragione; ma non in verun modo mai, mentre viviamo. Per certo ſe non ſi può conoſcer puramente niuna coſa col corpo, vi è l'uno de due: o non poſſiamo in niun modo conſeguir la ſcienza; o la conſeguiamo dopo la morte: perciocchè allora l' animo per sè ſteſſo ſarà in diſparte dal corpo, ma innanzi nò. E mentre viviamo così, come pare, ſi ſaremo vicino alla ſapienza, ſe arremo quanto manco ſi può commercio col corpo, nè con lui comunicheremo alcuna coſa; ſe non in quanto ci aſtringa la ſomma neceſſità, nè ſi riempiremo della natura di lui; ma ſe da lui ſi purgheremo, finchè Dio ci ſcioglia; e così puri, e dalla pazzia del corpo liberati, con quelle coſe, com' è decente, conoſceremo per noi ſteſſi, qualunque coſa ſincera: e queſto peravventura ſi è il vero; eſſendo coſa neſanda, che lo impuro tocchi il puro. In vero, o Simia, io giudico neceſſario, che tutti i deſideroſi dello imparare, parlino inſieme tali coſe, e le ſi penſino: o non ti par egli così? Sopra tutte le coſe, o Socrate, diſſe Simia. (21) O amico, diſs' egli, ſe queſte coſe ſono vere, vi è grande ſperanza a chi ſe ne va colà, ove io me ne vado al preſente, che ſe in alcun luogo, ancor quivi ſia per far acquiſto baſtevolmente di quello, per cui cagione abbiamo preſo noi cotanto travaglio nella vita preſente. Dunque ora io mi prendo con buona ſperanza queſto paſſaggio a me commeſſo; e ſimilmente qualunque altro il ſarebbe, il quale aveſſe pur penſato di aver apparecchiata la mente, quaſi purificatola. Così al tutto, diſſe Simia. Or la purificazione, diſs' egli, non conſiſte ella in queſto, che dicevamo già molto; cioè, che diſpartiamo l'Animo dal corpo, e lo avvezziamo per sè ſteſſo a ritirarſi da ogni banda, e ſepararſi da lui, ed abitar ſolo ſecondo il poſſibile, ſciolto dal corpo, come da prigione, e nel tempo preſente, e nel futuro? Sì, diſs' egli. Dunque queſto ſi chiama morte, cioè lo ſcioglimento, e la ſeparazione dell' Animo dal corpo? Al tutto, diſs'egli. Ma allo ſcioglimento di lui, come confeſſiamo in ogni tempo, ſoli ſtudiano chi filoſofan bene; e queſta è la meditazione de' Filoſofi, e lo ſciorre, ed il ſeparare l'Animo dal corpo: non è egli così? Così pare,

(21) Altra conchiuſione, che naſce dalle coſe poſte di ſopra in queſto modo. Se allora in queſta vita beatamente ſi vive, quando l'Anima ſepariamo dal corpo, benchè frattanto ſi deve tollerare la comunicazione con eſſo; neceſſariamente ſi deduce, che allora finalmente ſaremo felici, e la verità intieramente conoſceremo, quando ſaremo intieramente ſciolti dal corpo, cioè morti. Queſta è quella ombratile morte, e rinaſcimento dei Filoſofi, che non può eſſer vero.

(22) Altra conchiuſione. Appartenendo principalmente al Filoſofo conſeguire la verità, e conſeguendola egli ſoltanto, allorachè ſarà uſcito da queſta vita mortale; non è convenevole, che tema la morte: anzi tanto maggiormente deve deſiderarla, con quanto più ardore deſidera intendere la verità pura, e ſincera. Così ſi termina tutta la ſabbrica della queſtione: cioè, che il Filoſofo non ſolamente non deve temere la morte, ma anzi grandemente deſiderarla.

re, disse Simia. (22) Per la qual cosa, come da principio diceva, sarebbe cosa ridicolosa, se un'uomo, il quale si avesse apparecchiato nella vita, inguisachè, quanto più vicino si può, si appressasse alla morte, poscia per lo venir di lei si turbasse: non sarebbe egli, dico, cosa ridicolosa? Perchè nò, disse Simia? Dunque daddovero, diss' egli, investigano i Filosofi bene la morte, e da lei manco di tutti sono spaventati. Ma in cotal guisa considera, che dispregiando essi in ogni luogo il corpo, e desiderando di aver l'Animo solo per sè stesso; non sarebbe egli somma disconvenevolezza, se allora quando ciò avviene, si spaventassero, e lo avessero a male, nè volentieri colà se ne andassero, là ove quando perveniranno, arrebbono speranza di goder quello, che amavano in tutta la vita? Ma amavan essi la prudenza liberandosi dal commercio di ciò, che sopportavano mal volentieri. Or non vollero molti andar allo inferno da loro stessi, morti gli amati, e le donne, ed i figliuoli, quivi sperando vedere, e conversar con coloro, che avevano amati? Ma lo amator vero della Sapienza condotto forse a questa speranza di non altrimenti doverla acquistare decevolmente, che morendo, arrà a male la morte imminente, e di qua non volentieri si partirà egli per colà? O amico, sà bisogno, che si pensi, che s'egli fosse veramente Filosofo, valerebbe appresso lui questa opinione, di non sperare di poter conseguir altrove la pura sapienza, che nella vita futura dopo la morte. Ma se ciò in cotal guisa se ne sta, non sarebbe adognimodo fuor di ragione, come ora diceva, se un uomo sì fatto temesse la morte? Per Giove, disse Simia, fuor di ragione. (23) Dunque, diss'egli, fia bastevol congettura vedendo tu alcuno a sopportar gravemente la morte, ch'egli non sia Filosofo; ma certo amatore di corpo, e lo stesso amator di danari, ed ambizioso, e tale, ch' egli desideri l'una di queste cose, o l'una, e l'altra. Egli è adognimodo così, disse Simia, come tu dì. Per la qual cosa, o Simia, quella, che si nomina fortezza, o non convien ella ad uomini sì fatti? Sì. Ancora la temperanza; di cui dicono molti esser ufficio il non sottomettersi alle libidini, ma lo stimarle poco, e l'osservar la modestia; non convien ella solamente a coloro, che dispregiano il corpo sì, e se ne vivono nella Filosofia? Egli è necessario. (24) Perchè se considerar volessi la fortezza, e la temperanza altrui, ti parerà cosa disconvenevole. In che modo, o Socrate? In vero tu sai,

che

(23) Opposta amplificazione di quella conchiusione con un giocondo scherzo di parole; dicendosi, che coloro i quali temono la morte non sono, φιλοσόφȣς, ma φιλοσομάτȣς, cioè non Filosofi, o amatori della sapienza, ma amatori della vanità. Questa conchiusione nasce da quello, che dal principio ha dato occasione al ragionamento.

(24) Nuovo teorema dedotto dalle cose antecedenti: che quelli i quali trascurano lo studio della Filosofia, cioè gli uomini politici, e volgari, non posseggono la vera virtù; ma un'ombra, o immagine di virtù.

che tutti gli altri ſtimano la morte uno de' grandiſſimi mali. E grandemente sì. Dunque chiunque tra loro ſon forti, ſoſtengono la morte, quando la ſoſtengono, per paura di mali maggiori. In queſto modo sì. Dunque temendo, e con la paura ſono in cotal guiſa tutti forti, fuorchè i Filoſofi; tuttochè è coſa diſconvenevole, che alcuno ſia forte o da paura, o da timore. Per certo sì, diſſe Simia. Ma che? Chi ſon detti fra loro modeſti, non ſono eſſi diſpoſti in certa ſomigliante guiſa, cioè temperati per certa intemperanza? Benchè, diciamo, che queſto ſia impoſſibile, non adivien loro certo affetto a queſto ſomigliante d' intorno a cotal loro pazza intemperanza: conciosſiachè temendo di non rimaner privi degli altri piaceri, e quelli deſiderando, da loro ſuperati, ſi aſtengono dal rimanente; benchè chiamano intemperanza l' eſſer ſuperato da' piaceri; ma nondimeno adivien loro, che da' piaceri ſuperati, ſuperino altri piaceri. E queſto è a quello oggimai ſomigliante, che ora ſi diceva; cioè, che divengano temperati in certo modo per la intemperanza. Simile sì, diſſe Simia. (25) Egli è da conſiderarſi, o beato Simia, diſs' egli, che queſta adognimodo non ſia buona via alla virtù; cioè, il cambiare le voluttà colle voluttadi, i dolori co' dolori, e la paura colla paura, ed il maggior col minore, qual danari: (26) ma quello ſolamente ſia danaro buono, per cui cagione ſa miſtieri che tutte queſte coſe ſi cambiino, e ſi vendano, cioè la prudenza, per la quale, e con la quale tutte le coſe comperate, e vendute ſono daddovero, e ſortezza, e temperanza, e giuſtizia, e ſommariamente vera virtù; colla prudenza accoſtandoſi, o dipartendoſi le voluttà, e le paure, e le altre coſe della medeſima ſorte; ma ſeparandoſi dalla prudenza, e cambiandoſi tra loro. Cotal virtù ſarebbe certa adombrazione, e veramente ſervile, nè arrebbe niuna coſa di ſano, e di vero: conciosſiachè ſi ritrovi da buon ſenno la verità delle virtù nella purificazione di tutte queſte, eſſendo la temperanza, e la giuſtizia, e la ſortezza, e la ſapienza certa purificazione. (27) Per la qual coſa chi ci ordinarono i miſteri, non è avviſo, che punto ſieno da diſprezzarſi: ma daddovero già buona pezza ci ammoniſcono celatamente, che chiunque non purgato, nè ordinato paſſerà agli inferi, giacerà nel ſango; ma qualunque purgato, ed ordinato quivi ſi accoſtaſſe, abiterebbe co' Dei, eſſendo, come dicono coloro, che attendono alle coſe ſacre, molti laureati, ma

(25) Il vero ſoſtegno della virtù è la ſapienza, ſenza la quale le virtù politiche ſono ſolamente larve, e maſchere.

(26) Illuſtra il detto con una bella ſimilitudine: che la ſapienza è una moneta, la quale puo abbondantemente baſtare alla noſtra vita; e ſenza cui non ſi può fare ſodamente veruna coſa.

(27) Prova queſto con un eſempio preſo dalle coſe ſacre, così appreſſo Platone la vera virtù è la ſapienza: la ſapienza è la verità: la verità una purificazione.

ma pochi Bacchi. (28) Or costoro, come veramente io penso, non sono altri che chi hanno filosofato bene, nel cui numero per ritrovarmi, secondo il potere, non ho lasciato nella vita alcuna cosa; ma con ogni maniera mi sforzava di esservi. Ma se poi io mi abbia affaticato bene, e fatto alcun profitto; quando colà saremo pervenuti, il sapremo, certo se'l vorrà Dio poco dipoi, come mi pare. Dunque questa è la mia escusa, o Simia, e Cebete, perchè meritamente io vi abbandoni, o sopporti agevolvente i padroni, che sono qui, nè mi sdegni pensando, che colà ancora io sia per incontrarmi in buoni padroni, ed amici, non manco, che qua: ma molti no'l credono. Dunque se la mia difesa ha voi maggiormente persuasi, che i giudici Ateniesi, ciò se ne starà bene. (29) Dettesi Socrate queste cose, prendendo Cebete il parlare, così disse: Egli è avviso, o Socrate, che l' altre cose si dicano bene: (30) ma quanto pertiene all' Anima, dubitano forte gli uomini, ch' ella separata dal corpo, non sia più oltre in verun luogo; ma il giorno stesso si corrompa, e muoja, che ò morto l' uomo; e incontinente separata dal corpo, si dissolva, e come vento, o fumo esalando, si dissipi, e svanisca, nè più sia affatto niente in alcun luogo. In vero se in alcun luogo si raccogliesse in sè stessa, e da questi mali si liberasse, che tu ora, o Socrate, hai raccontato; vi sarebbe certo molta, e buona speranza, che fossero per esser vere le cose che tu dì. Alla perfine, ciò peravventura ha bisogno di non poca consolazione, e fede; cioè, (31) che rimanga l' Anima morto l' uomo, ed abbia alcuna virtù, e prudenza. Tu parli cose vere, o Cebete, disse Socrate; ma che stimi tu che si abbia a fare? O si ha forse a novellar d' intorno a queste cose, se egli sia cosa probabile, o altrimenti? In vero, disse Cebete, udirei volentieri il tuo parere d'intorno a questo. (32) Non

(28) Così raccoglie una conchiusione generale: che nè alcun Filosofo, nè egli, che sempre si è in questo affaticato, deve temere la morte. Così Socrate, applicando la cosa a sè medesimo dice di morire con la manifesta speranza di una immortale felicità; e così giustamente, e legittimamente si difende dalla imputazione datagli d'incontrare spontaneamente, e deliberatamente la morte: imperciocchè dal Critone apparisce, che gli amici di Socrate si erano sopra tutto sforzati a persuaderlo di valersi di que' mezzi, ch'eglino avevano preparati per liberarlo.

(29) Nuova disputa intorno alla immortalità dell' Anima, o vera confermazion della prima: indarno si fanno parole della felicità, o infelicità, in cui l' Anima si troverà dopo questa mortale, e caduca vita, se l' Anima stessa non è superstite.

(30) Per preparare la strada alla disputa si propone in primo luogo la contraria opinione di coloro, i quali stimano, che l' Anima perisca col corpo; é si fa in modo, che nelle parole di questa opposizione sono nascosti i semi de' più sodi argomenti. Dicesi, che si dissipano le cose composte; ma volendo egli mostrare, che l' Anima è semplicissima, chiaro è, ch'ella non può neppure dissiparsi: come dalla disputa stessa apparirà.

(31) Stato della questione: se sciolto il corpo, anco l'Anima si sciolga, e perisca, nè più esista.

(32) Prefazione; si tratta una cosa, la quale dagli uomini non è creduta; anzi loro sembra ridicola.

è niuno, disſ' egli, com' io penſo, che ciò udendo, ancorchè foſſe comico, non diceſſe, che al preſente io novellaſſi, e favellaſſi di quelle coſe, che manco ſarebbono miſtieri. Dunque ſe ti aggrada, e fa biſogno, che ſi conſideri, conſideriamo queſto in cotal guiſa, (33) cioè ſe appreſſo agl' inferi ſiano le Anime de' morti, o nò. Vi è un parlar vecchio, di cui noi ſiamo ricordevoli, che le Anime de'morti, che colà ſe ne vanno, abbiano l'eſſer ſuo, e qui ritornino di nuovo, e ſi facciano di morti. Or ſe è vero queſto, che di morti ſi facciano da capo i viventi, ſarebbono quivi le anime noſtre: conciosſiachè non ſi farrebbono di nuovo; ſe non foſſero elle. E queſta è congettura baſtevole, che ſia così, ſe daddovero foſſe manifeſto, che d'altronde non ſi faceſſero i viventi, che di morti. Ma ſe ciò non foſſe, ſarebbe biſogno d' altra ragione. Adognimodo, diſſe Cebete. (34) Or ciò, disſ' egli, non voler ſolamente conſiderare negli uomini, ſe 'l vuoi intender più agevolmente; ma in tutti gli animali, e piante; e ſommariamente conoſciamolo in tutte le coſe, che ſi generano. Forſe in cotal guiſa ſi fanno tutte le coſe, che non d' altronde ſi generino i contrarj, che da' contrarj, ne' quali ſi ritrovano coſe sì fatte? Com' è per certo contrario il bello al turpe, e il giuſto allo ingiuſto; e vediamo moltiſſime altre coſe tali. Conſideriamo ſe peravventura ſia neceſſario, che ciò ch' è contrario ad alcuna coſa, ſi faccia egli in niun modo d' altronde, che dal ſuo contrario; come quando alcuna coſa ſi fa maggiore, è neceſſario egli, che poſcia rieſca maggiore da ciò, che innanzi era ſtato minore? Così è, diſſe Cebete. Dunque ſe alcuna coſa ſi faceſſe minore, ſi ſarebbe ella dopo minore da ciò, che innanzi foſſe ſtato maggiore? Così adognimodo, diſſe Cebete. Anzi il più debole dal robuſto, il più veloce dal più tardo? Al tutto. Ma che? Se alcuna coſa riuſciſſe peggiore, non divenirebbe ella da migliore: e ſe più giuſta, da più ingiuſta? Certo sì. Dunque d' intorno al tutto abbiamo ciò chiaro baſtevolmente, che tutte le coſe ſi facciano in cotal guiſa, cioè, le contrarie dalle contrarie. Adognimodo, diſſe Cebete. Che di nuovo, diſs' egli? Vi è forſe alcun mezo fra i due; eſſendo tutti i contrarj due? Cioè fra queſte due generazioni, o progreſſi

(33) Prima parte preparatoria della diſputa, la di cui ſomma è, l'Anima eſſer immortale: Premette le ragioni più leggere, che ſervono a provare la immortalità dell' Anima: Prima ragione preſa dalla opinione dei Pitagorici intorno alla *metempſicoſi*, o ſia traſmigrazione delle Anime in altri corpi: imperocchè ſe da queſto corpo le Anime paſſano all' altra vita, e di là in queſta ritornano, è neceſſario ancora, ch' elleno eſiſtano di preſente, e ſieno ancora per eſiſtere in avvenire; poichè le medeſime Anime trapaſſano in nuovi corpi. Della ſentenza Pittagorica più diffuſamente nelle annotazioni.

(34) Prova di quella Ipoteſi Pitagorea: che tale paſſaggio, o cerchio non ſolamente accade nei corpi, dimodochè di morti ſi facciano vivi; ma ancora in tutte le coſe create; onde dai contrarj naſcono i contrarj: il che inſegna con molti eſempj.

gressi dall' uno nell' altro, e vicendevolmente dall' altro nell' uno? In vero fra il maggior, ed il minore ottiene il mezzo lo accrescimento, e la diminuzione; e diciamo, che quello cresca, e questo diminuisca. Così, disse Cebete. Se ne stanno similmente il separarsi, ed il confondersi, il raffreddarsi, e lo scaldarsi, e tutte le cose nel medesimo modo. E se in alcun luogo ci mancano i nomi, nondimeno in ogni luogo è necessario, che si faccia così, cioè tutte le cose da' contrarj vicendevolmente, e sia la generazione d' ambidue a vicenda nell' altra? Adognimodo, diss' egli. Che dunque, diss' egli? E forse al viver contraria alcuna cosa? Com' è contrario il dormir al vegghiare? Così è al tutto, disse Cebete. Che cosa? Il morire, diss' egli. Dunque si fanno queste cose vicendevolmente tra loro, poichè sono contrarie; ed essendo due, eziandio fra esse, due cambievoli generazioni, o progressi. In che modo nò. Io ti ragionerò dell' uno de' congiungimenti di queste cose, le quali ora diceva, e così di lui, come della generazione loro; ma tu mi dichiarerai l' altro. Dico poi, che quella cosa dorma, e quella vegghii, e dal sonno si faccia la vigilia, e dalla vigilia il sonno, e le loro generazioni, e dorma questa, e quella si svegli. Se ti è egli detto da me bastevolmente, o nò? Per certo sì. (35) Or dimmi somigliantemente della vita, e della morte; o non dì tu, che sia contrario al viver il morire? In vero sì; e si facciano vicendevolmente tra loro? Così dunque dal vivente, che si farà egli? Il morto. Ma che dal morto? Egli è necessario confessarsi il vivente. Dunque, o Cebete, dalle cose morte si fanno le viventi, e i viventi? Apparisce. Dunque sono appresso agli inferi l' anime nostre. Appar sì. Or delle due generazioni ancora, che sono intorno a queste, vi è egli manifesta l' una, essendo manifesto il morire; non è egli così? Così affatto. (36) Or che faremo noi? Noi renderemo vicendevolmente la contraria generazione; ma d' intorno a ciò diremo, che solamente sia manca la natura? O è necessario egli, che si renda al morire certa contraria generazione? Adognimodo. Qual sia cotesta? Il risuscitare. Dunque se è il risuscitare da' morti, sarebbe egli il risuscitare generazion a'

 viventi?

(35) Applicazione della dottrina al ragionamento cominciato della immortalità dell' Anima. La morte alla vita, e la vita alla morte sono vicendevolmente contrarie. Onde si raccoglie, che dai viventi i morti, e dai morti i viventi si formano; e nello stesso modo, come di sopra si è detto, che le Anime veramente esistono: d'onde avviene la reviviscenza. Imperocchè se l'Anima non esistesse, non potrebbe qua e là trapassare. Ζῶντας, cioè viventi in genere maschile chiama tanto gli uomini, quanto gli altri animali: Ζῶντα, cioè viventi in genere neutro chiama tutte le altre cose ch'esistono; le quali anch'esse si formano dai contrarj.

(36) Altra spiagazione di questa conchiusione. Sebbene quella nuova vita non ci apparisce, non potendosi però dubitare della morte, che a tutti è nota, è necessario, per la natura delle cose confrontate, onde l'une senza l'altre non si possono intendere, che si dia cotesta reminiscenza. I Pitagorici la chiamavano ancora rinascimento, e seconda vita, come apparisce dal Timeo, e da Laerzio.

viventi? Sì veramente. Dunque si convenne tra noi in questa maniera, ancorachè non manco si facessero i viventi da' morti, che i morti da' viventi. Il che essendo così, quinci si ha bastevole congettura, che l' Anime de' morti necessariamente siano in alcun luogo, onde ritornino di nuovo. Mi pare, diss' egli, o Socrate, che ciò necessariamente segua da quello, che si è conceduto. (37) Dunque, disse Cebete, considera, che non fuor di proposito, come penso, abbiamo conceduto questo, perciocchè se di continuo non si facessero altre cose con altre vicendevolmente, andando intorno quasi con certo cerchio; ma fosse un certo diritto cammino da una cosa nell' opposito di lei; nè di nuovo ritornassero ad altra cosa, e facessero ritorno; alla fine tutte le cose, mi credi, prenderebbono la stessa figura e passione, e cesserebbono di farsi. In che modo dì tu questo, disse Cebete? Non è in verun modo malagevole, diss' egli, lo intender ciò, ch' io ragiono. Che così come se si cadesse nel sonno, nè da lui si svegliasse mai; non ti sarebbe celato punto, che alla fine quivi divenirebbono tutte le cose in modo, che lo Endimione apparirebbe certa ciancia, nè si dimostrerebbe in verun luogo. Poscia il rimanente tutto ancora si opprimerebbe similmente dal sonno. Per la qual cosa se si confondessero tutte le cose, ma non si separassero mai; avvenirebbe incontinente quello di Anasagora; cioè, che tutte le cose fossero insieme. Nel medesimo modo, o amico Cebete, se qualunque cose sono partecipi di vita morissero; ma morte, rimanessero in cotal forma morte, nè di nuovo tornassero in vita: non sarebbe egli necessario adognimodo, che tutte le cose finalmente morissero, e niente vivesse? Che se si facessero d' altre cose le viventi, e poscia perissero; quale impedimento sarebbe, che nella morte non si consumasse il tutto? Niuno affatto ò Socrate, disse Cebete; ma mi pare adognimodo, che tu parli il vero. O Cebete, diss' egli, questo è così certo sopra tutto, come mi pare; nè noi, come ingannati lo abbiamo confessato: ma veramente sì è il ritornar in vita, e si fanno i viventi di morti, e rimangono le animе de' morti; ed è meglio a' buoni, e peggio a' cattivi.

(37) Altro argomento preso dall' incomodo. Se dai contrarj i contrarj non nascessero, come abbiamo detto, ne nascerebbe, che tutte le cose, finito il loro circolo finirebbero di generarsi, e di prodursi; cioè tutte le cose perirebbero; e come diceva Anasagora, tutte le cose sarebbono insieme, o si mescolerebono, e non vi sarebbe tra esse veruna distinzione: e perciò (affine d' accomodare il discorso al proprio instituto) tutte in certo modo sarebbero dalla morte consunte. Lo che essendo assurdo, raccoglie e convince darsi qualche ritorno ad una nuova vita, e quasi una certa reazione; cioè, che dai morti si formano i viventi, ed all' opposto. E questa si è la principal conchiusione, cioè, ch' esistono le Anime dei morti. Si aggiunge ancora incidentemente quello, ch' è la circostanza principale della disputa: del quale a suo luogo: cioè, che in quella seconda vita sarà miglior condizione alle anime de' buoni, e peggior a quelle dei rei.

cattivi. (38) Ancora, o Socrate, disse Cebete, secondo quello, che sei solito ricordar spesso; se pur è egli vero, cioè che la disciplina nostra non sia nient' altro, che rimembranza; e secondo questo è, dico, necessario, che noi in certo tempo addietro abbiamo queste cose imparate, di cui ora si ricordiamo. Ciò poi non si potrebbe fare, se innanzi l'Anima nostra non fosse stata in alcun luogo, primachè divenisse in questa specie umana. Sicchè, e per questa ragione par l'Anima certa cosa immortole. Ma quali argomenti, disse Simia, hai tu, o Cebete, d' intorno a questo? A noi li racconta, non li ci raccordando ora bastevolmente. (39) Una ragione è bellissima, disse Cebete; perchè addimandati gli uomini, (se alcuno gli addimanda bene) essi rispondono tutte le cose siccome sono. Ciò poi non potrebbono far mai, se la scienza non fosse in loro, e la retta ragione. Poscia, se altri li rivoglierà alle figure, e descrizioni della Geometria, o ad alcuna somigliante cosa; quivi ritroverà manifestamente starsene questo in cotal guisa. Se questa ragione, o Simia, disse Socrate, non ti soddisfa, attendi, se pare a te in considerando lo stesso, che a noi, diffidandoti tu, che possa esser quella rimembranza, la qual chiamano disciplina. In vero non mi diffido, disse Simia: ma nondimeno mi giova imparar quello, di cui si parla, cioè il ricordarsi; e quasi dalle cose, che incominciò a dire Cebete, mi ricordo omai, ed il credo: nonpertanto da te, o Socrate, non manco volentieri udirei ancora in che modo tentavi dirlo. (40) Così, disse Socrate, veramente in certo modo confessiamo, se alcun di alcuna cosa si ricordasse, che sarebbe mistieri, ch' egli innanzi l' avesse saputa. Adognimodo, disse Simia. Dunque mi dì; confessiamo ancora questo, diss'egli, che qualora in cotal guisa viene la scienza, ch'ella sia rimembranza? E mi dico così. Se chi arrà veduto, o udito cert'

(38) Seconda ragione per provare la immortalità dell'Anima, presa da quella ipotesi, che stabilisce la scienza essere una reminiscenza, cioè che il sapere è un rammentarsi. Se in questo corpo l' Anima si ricorda di quelle cose, che una volta ha conosciuto, ne segue, ch'ella una volta esisteva avanti di venire ad albergare in questo corpo. In questo argomento le opinioni di Platone, e di Aristotile sono contrarie. Aristotile nega, che l'Anima si rammenti; e sostiene, ch'ella percepisce le cose in quel modo, che una carta ritiene i caratteri, che vi s' imprimono.

(39) Prova della sentenza di Platone intorno alla reminiscenza, presa dagli effetti. Che gli uomini, se vengono opportunamente interrogati, opportunamente rispondono anco di cose, che loro sono incognite, e per se medesime oscure, ed astruse, come le Matematiche. Queste cose sono più distesamente spiegate nel Menone. Ora in questo passo grossolanamente si toccano; e più sotto più accuratamente si esamineranno.

(40) Prova più elegante dell' antecedente; di cui questa è la Ipotesi prima; che dalla parità, o imparità delle cose che conosciamo, intendiamo le altre, mentre notiamo quello che convenga, o disconvenga: e ciò insegna con varj esempj. Chi negherà, che dalle cose più note la scienza progredisce ad altre più ignote (imperocchè secondo la dottrina di Aristotile il principio della scienza dev'essere senza mezzo: ἀρχὴ ἄμεσος) e ch'ella è costituita da certi determinati articoli di eguaglianza, con progressione di uno all' altro.

cert'altra cosa, o con altro senso appresa; nè solamente conosca lei, ma eziandio consideri cert' altra cosa, di cui non sia la medesima, ma altra la scienza: non diremo noi meritamente, ch'egli di ciò si raccordi, di cui tiene il pensiero? In che modo dì tu questo, disse Simia? Così, disse Socrate. Per certo altra è la scienza dell' uomo, altra della lira. Certò sì, disse Simia. O non sai tu, che ciò adiviene agli amanti, vedendo la lira, o la veste, o alcun'altra cosa, di cui ebbero in usanza di valersi le loro amate; perocchè, e conoscono la lira, ed insieme nella mente raccolgono la bellezza della fanciulla, di cui era la lira. Or questo è raccordarsi, come se alcun vedendo Simia, spesso si raccordasse di Cebete; e molte altre cose infinite sarebbero della medesima sorte. Anzi infinite, per Giove, disse Simia. Dunque, dis' egli, e non è forse una tal cosa certa rimembranza; massimamente se ciò ci avvenisse d' intorno a quelle cose, le quali per longhezza di tempo, e per negligenza omai avessimo lasciate alla obblivione. Così certo, disse Simia. Ma che, disse Socrate, adivien egli peravventura, che chi vedrà un cavallo dipinto, ed una lira dipinta, si raccordi dell' uomo? Così è. E quando veggia Simia dipinto, ancora si ricordi di esso Simia? Così veramente, disse. (41) O non incontra egli secondo queste cose tutte, che avvegna la rimembranza, altra da cose somiglianti, altra da dissomiglianti? Incontra sì. (42) Ma qualora si raccorda chiunque alcuna cosa dalle somiglianti, o non è egli necessario, che ciò appresso patisca; cioè, che intenda, se sia difettiva secondo la somiglianza, o nò da quello, di cui si è ricordato? Egli è necessario. Per certo attendi, se questo se ne stia in cotal guisa; diciamo noi, che sia eguale alcuna cosa? Non dico il legno al legno, nè la pietra alla pietra, nè altra cosa sì fatta; ma fuor di queste cert' altra eguale: diciamo noi, che quel eguale sia alcuna cosa, o nulla. Il diciamo per Giove, e maravigliosamente. Forse sappiamo ancora noi ciò, che sia questo uguale. Adognimodo, dis'egli. Donde avendo preso la scienza di lui? O non da queste cose, le quali ora abbiamo dette; cioè, avendo veduto o legni, o sassi, o cert'altre cose eguali; da queste abbiamo pensato noi, che sia diversa cosa da loro: o non par egli a te cosa diversa? Or considera eziandio così. I sassi, e legni eguali, mentre son uguali, forse non ti pajono altra volta eguali, altra volta ineguali? Adognimodo. Ma che le cose eguali? Ti sono parse elle alcuna volta ineguali, e la egualità ineguaglianza? Non mai, o Socrate. Dunque non sono il medesimo le cose eguali, e lo eguale. O Socrate, non mi è avvìso in alcuna.

(41) Onde ne nasce, che la reminiscenza dipende da cose uguali, o disuguali.

(42) Altra Ipotesi. Da quella reminiscenza non tanto s' intende cosa convenga, ma ancora cosa manchi, avuto riguardo alla cosa già compresa, e conosciuta; lo che con esempj dimostra.

cuna guisa. (43) Ma nondimeno da questi eguali, che altra cosa sono, che lo eguale, hai considerato tu, e parimente appreso la scienza di lui? Tu dì il vero. Dunque, o essendo egli simile, o dissimile a questi. Adognimodo. Per certo niente importa; perciocchè mentre vedendo tu cosa diversa, da questa visione considerassi altra cosa, o simile, o dissimile, sarebbe necessario, che ciò fosse la rimembranza. E grandemente. Ma che a questo? Siamo peravventura così disposti inverso alle cose, che ora dicevamo eguali, cioè a'legni, a'sassi, e ad altre; o par forse a noi, ch'elle siano così eguali, come quello, che è lo eguale? O vi manchi piuttosto un non so che, onde non siano tali, quale è lo eguale, oppur niente? Vi manca molto, diss'egli. (44) Dunque confessiamo noi, quando guardando altri alcuna cosa, considera che ciò, che al presente io veggo, paja esser cert'altro degli enti; ma difettivo; nè possa esser quale è egli, ma peggiore; sia necessario, che chi la si considera, abbia innanzi conosciuto quello, cui dice, che si assomigli; ma si ritrovi con difetto? Egli è necessario. Che adunque? Forse adiviene ancora a noi, non so che tale, oppur nò, intorno alle cose eguali, ed allo eguale? Al tutto. Dunque necessario è, che innanzi a quel tempo conosciamo lo eguale, onde primieramente vedendo gli eguali considerammo, che tutte queste cose vorrebbono riuscir tali, qual'è lo eguale; nondimeno siano elle con difetto. Così è. (45) Confessiamo ancora, che d'altronde non abbiamo conosciuto questo, nè'l possiamo intender, che col vedere, o col tatto, o con cert'altro senso; e dico, che tutte queste cose siano lo stesso. Perciocchè, o Socrate, sono lo stesso rispetto a quello, che si vuol dimostrar la ragione. Or fa mistieri, che intendiamo da'sensi, che tutte le cose, che loro sono soggette appetiscono lo eguale; tuttochè siano con difetto: o in qual guisa dobbiamo dir noi? Così sì. (46) Perciocchè innanzi noi incominciammo a vedere, ovver ad udire, ed a sentir le altre cose, bisognò, che noi tenessimo la scienza di esso eguale, cioè quello ch'egli fosse, se fossimo per rife-

(43) Altra Ipotesi principale, per provare la quale si adoprano l'altre: noi conosciamo le cose eguali, e disuguali per una certa divina forza, che Platone chiama *τὸ ἴσον*, cioè l'uguale; intendendo semplicemente con la ragione del confronto, di cui si vale, che v'ha nell'Anima una forza divina, per la quale esistono le facoltà della memoria, della scienza, e delle altre operazioni.

(44) Dalle ipotesi date, e concesse deduce per ispiegare la proposta quistione, che l'Anima intende le cose pari e le impari, quello che conviene o non conviene; vale a dire cosa sia la scienza; e ciò per mezzo della reminiscenza; imperocchè ella esiste dal confronto del pari, e dell'impari.

(45) Repetizione dell'antecedente dottrina più distinta, e più nervosa; della quale questa è la somma. Che la nostra Anima, finch'è nel corpo, opera per mezzo dei sensi, e che di questi ella ha assolutamente bisogno; che pero tutta quella facoltà di sentire si deve dedurre da un principio più alto, cioè da una certa divina forza, ch'è nell'Anima stessa; ed egli chiama questa forza *τὸ ἴσον*, cioè l'eguale; per dinotare con quel nome anco Iddio, e stabilire, che l'Anima sia divina.

ferire gli eguali, che si fanno da' sensi, desiderando tutti gli eguali di esser tali, quale è egli; essendo nondimeno peggiori di lui. O Socrate, disse Simia, ciò segue necessariamente dalle cose antedette. O, diss'egli, non vedevamo noi incontinente nati, ed udivamo, ed in noi erano gli altri sensi? Adognimodo. Ma fè bisogno, come abbiamo detto, che innanzi a queste cose avessimo avuto la scienza dello eguale. Fè bisogno sì. Sicchè, come pare, necessario è, che innanzi nascemmo l'abbiamo appresa. Così apparisce. (47) Or se ottenutala in sorte innanzi alla natività, siamo nati avendola, già la sapevamo noi e innanzi al nascimento; ed incontinente nati non solo sapevamo lo uguale, ed il maggiore, ed il minore; ma anco tutte le cose della stessa sorte; non ragionando noi al presente più dello eguale, che del bello, del buono, del giusto, e dello stesso santo, e, come io dico, di tutte le cose, cui propriamente assegniamo lo esser loro; e con interrogazioni addimandando, e con risposte rispondendo; inmodochè sia necessario, che innanzi nascessimo, abbiamo avuto cognizione di tutte queste cose. Così è. E se ricevute le scienze, non si dimenticassimo sempre, sarebbe bisogno, che e con esse nascessimo, ed ancora sapessimo sempre per tutta la vita; essendo il sapere il ritener la scienza di alcuna cosa ricevuta, non la perdendo: non diciamo noi, che la dimenticanza sia la perdita della scienza? Così al tutto, o Socrate. Ma se nati perdessimo la scienza ricevuta innanzi al nascimento, e confidati poscia ne' sensi d'intorno alle scienze, ricevessimo quelle, che avevamo innanzi; non sarebbe egli quello, che noi chiamiamo imparare, il ricuperar la propria scienza? E ciò dicendo il ricordarsi, lo appelleremmo noi bene? Bene sì. Perciocchè questo parve possibile; cioè, che sentendo alcuno alcuna cosa, o vedendo, o udendo, o altrimenti sentendola, da lei considerasse cert'altra cosa, di cui si era dimenticato, alla quale ella in un certo modo si avvicinava, o simile, o dissimile ch'ella si fosse. Così ciò, ch'io dico già molto, sarebbe l'uno de' due; perchè o siamo nati quelle cose sapendo, e sappiamo noi tutti per tutta la vita; o coloro, i quali diciamo, che imparino dipoi, nient'altro fanno, che ricordarsi, e questa disciplina sarebbe rimembranza.

(46) Ragione di quello, che di sopra ha detto. Se in noi non ci fosse quella divina forza di percepire le cose, non potremmo certamente servirsi nemmeno dei sensi. E' dunque divina quella forza, con la quale l'Anima col beneficio de' sensi intende, si ricorda, ec. oltre il costume, e la facoltà degli altri animali: anzi conosce lo stesso Iddio: cioè lo stesso buono, bello, santo, giusto.

(47) Conchiusione. Essendo provato con l'esempio delle cose, le quali chiaramente conosciamo, che noi sappiamo quello, di cui ci ricordiamo per la ragione dell'uguale, e del disuguale, e conoscendo l'Anima mentre alberga nel corpo cotante cose: ne segue, che essa conosceva anco per avanti quelle cose, che ora col ministero de' sensi, e quasi a gradi, conosce ed intende. Tale cognizione però non si deve attribuire al magistero de' sensi, ma a quell'efficace seme di ragione e di scienza, che abbiamo nell'Anima, ed al quale i sensi servono d'indizio, e di avvertimento per eccitarlo.

branza. Così, o Socrate, se ne sta questo. Dunque, o Simia, mi dì, qual di due eleggi tu? O che noi siamo nati con la scienza, o piuttosto si raccordiamo dopo di quelle cose, di cui innanzi abbiamo ricevuto scienza? Sono in dubbio, o Socrate, qual delle due io mi elegga al presente. Ma che, la puoi elegger tu? Ed in che modo pare a te d' intorno a questo? Come, l' uomo, che sa, può egli render la ragione, o nò, di ciò che sa? Egli è necessario, o Socrate, che ei la possa. Or ti par egli, che possano tutti render la ragione di quelle cose, le quali trattavamo al presente? In vero il desidererei; ma temo molto più, che dimani non sia qui alcun uomo, che possa far ciò decevolmente. (48) Dunque, o Simia, non pensi tu, che lo intendano tutti? In niun modo, nò. Dunque si raccordano di quelle cose, che alcuna volta hanno imparato. Egli è necessario. Or quando avendo ricevuto scienza l' Anime nostre? Perciocchè non l'anno ricevuta dipoi che nascemmo uomini noi. Per certo nò. Dunque prima. Così sì. Or, o Simia, erano le Anime ancor innanzichè venissero nella forma umana, dispartite dal corpo, ed avevano prudenza. Se, o Socrate, non riceviamo queste scienze, mentre nascemmo, rimanendo ancora quello tempo. Così sia, o amico. Ma in qual altro tempo le perdiamo? Conciossiachè oggimai nasciamo noi non le avendo, come ora confessavamo. O le perdemmo nello stesso, nel quale le abbiamo ricevute: o puoi tu portar altro tempo? In niun modo, o Socrate; ma non mi avvedeva, ch' io non diceva niente. Dunque, o Simia, se ne sta forse la cosa così? (49) Che se sono le cose, le quali predichiamo sempre, cioè certo bello, e bene; e tutta la essenza di tal sorte, alla quale riferiamo tutto quello, che si apprende co' sensi; la quale essenza tutta, e prima era nostra, e l' abbiamo ritrovata cercandola come nostra, ed a lei queste cose assomigliamo; sia necessario così, come si ritrovano esse, così eziandio l' Anima nostra sia stata primachè nascemmo; e se queste cose non fossero, indarno si sarebbe trattato questo nostro

(48) Indi spiega quello, che in questa questione della reminiscenza è per se medesimo di gran momento: cioè, come si dica, che l' Anima sapeva per avanti quelle cose, delle quali ora albergando nel corpo si ricorda. Per dimostrarlo pone le cose seguenti. Primieramente, che l' Anima nostra esiste prima di venire in questa specie d' Uomo, cioè nel corpo: ove ella viene ospite. Qui nasce la spinosa, ed oscurissima questione della origine delle Anime, cioè quando, ed in che modo sieno create da Dio: ed intorno a questo parliamo più a lungo nel Timeo. Qui, secondo la ipotesi di Socrate, si deve intendere per la preparazione dell' argomento, che le Anime create da Dio avanti i corpi vengono in questi introdotte come ospiti, e forestiere.

(49) Pone in secondo luogo: che l' Animo nostro è divino: non già dalla divinità staccato o per propaggine, o per profluvio, o per generazion di sostanza, o in altro giusto modo di nascere, ma però divino: dimodochè si deve stabilire, che la facoltà dei sensi si deve attribuire a quella divina virtù, la quale ci rende differenti dagli altri animali. Per terzo pone, che l' Anima nostra ornata di quelle divine doti non poteva star oziosa nemmeno allorchè era sola, e se ne stava con grandissima libertà nella patria.

ragionamento. Dunque se ne sta egli così, ed è pari la necessità, che ed esse siano, e le Anime nostre innanzi nascessimo, e se esse non fossero, nè queste veramente sarebbono. (50) Maravigliosamente, o Socrate. Egli mi è avviso, che sia la medesima necessità, e termini bene in questo il nostro ragionamento, che parimente sia l' Anima nostra, e la sostanza, la qual tu di al presente, innanzi nascemmo; perciocchè io non ho niuna cosa così certa, che lo esser massimamente di cotal cose, cioè del bello, del buono, e delle altre cose tutte, le quali tu ora dicevi, ed in quanto a me pertiene, si è bastevolmente dimostrato: (51) ma che ne pare a Cebete; facendo bisogno il persuader lui ancora? Io stimo eziandio, disse Simia, che si sia a lui persuaso bastevolmente, tuttochè sia sopra tutti ostinatissimo, e tardissimo al credere; nondimeno io penso, che se li sia provato abbastanza, che innanzi al nostro nascimento sia stata l' Anima nostra. Ma se ancora sia per dover esser, o Socrate, dopo la morte nostra, non ancora mi pare, che si sia dimostrato. Ma al presente rimane ancora quel dubbio di molti, il quale aveva Cebete portato in mezo; cioè, che morendo l' uomo, non si dissipasse l' Anima insieme, e cessasse di essere in cotal guisa. Conciossia qual cosa vieterebbe, ch' essa ancor d' altronde non si formasse, e fosse innanzichè scorresse nel corpo dell' uomo; ma da lui partita, allora ella morisse appresso, e si corrompesse? O Simia, tu parli bene, disse Cebete; parendo, che si sia provato quasi la metà di quello, che fa bisogno: cioè, che l'Anima nostra sia stata innanzi nascemmo: ma faccia mestieri ancora, che si dimostri, che poichè saremo morti, ella non manco sia per essere, che fosse innanzi

(50) Così conchiude: che l' Anima nostra (la quale è creata da Dio; il che, come ho detto, si deve porre secondo la ipotesi di un' altra dottrina spiegata nel Timeo) esisteva con Dio prima che noi nascessimo, ed era dotata della singolar forza delle doti divine: dimodochè si deve stabilire, ch'ella sapesse molto più nella sua patria prima di venir qua, di quello che in questo luogo forestiero, ed estraneo, ciò imparasi, che si percepisce dalla reminiscenza degli uguali. Così la dottrina della reminiscenza si può ridurre in questo sillogismo. L' Anima, prima di venire in questa specie del corpo, essendo dotata di quella forza divina, doveva conoscere molte cose. Adunque quello che impara, mentre alberga in questo corpo, lo intende per la reminiscenza dell' uguale; e perciò la scienza non è altro, che una reminiscenza: il che dovea dimostrarsi.

(51) Seconda parte di questa prima preparatoria, intorno alla immortalità dell' Anima. Socrate, o piuttosto Platone, che ha toccato in primo luogo, quasi di lancio le più leggere ragioni, come abbiamo spiegato, volendo ora passare a valersi delle più gravi, e più sode, e per certo veramente filosofiche, per provare il suo assunto, primieramente si prepara la strada per parlarne, come se la cosa da se lo portasse, e dalle parole di quello, col quale ragionava. Mostra adunque di non essere sodisfatto del ragionamento di sopra tenuto da Cebete; e la sperienza ancora dimostra essere troppo pericoloso l' introdurlo negli animi degli uomini; onde Socrate promette di rispondergli più accuratamente. Cebete aveva detto, come abbiamo notato, che l' Anima si dissipa come un fumo, o un vento. Socrate mostra, che ciò non può in alcuna maniera avvenire; essendo l'Anima intieramente senza composizione, e semplicissima; e il dissiparsi conviene solamente alle cose composte.

nanzi al nascer nostro. Se pur dee aver la prova il suo fine. (52) Si è dimostrato, disse Socrate, o Simia, e Cebete, ancor questo al presente, se pur volete voi annodar insieme e ciò che ora si è provato, e quello che avevamo innanzi conceduto, cioè farsi ogni vivente dal morto. Conciossiachè se è l' Anima innanzi, e quando viene in questa vita, e si genera; necessario è, ch' ella d' altronde non nasca, che da morte, e dall' esser morta: perchè non sarebbe egli necessario, che ancor rimanesse dopo la morte del corpo, facendo bisogno, ch' ella nasca di nuovo? Ancora si è dimostrato al presente ciò che si dice. Ma nondimeno mi pare, che tu, e Simia desiderate, che il medesimo di nuovo si tratti, e secondo il costume de' fanciulli avete paura, che uscendo ella dal corpo, il vento daddovero non la dissolva, e la disperda; massimamente, se alcun morisse non con vento sereno, ma soffiando i venti forte. A queste cose sorridendo Cebete, disse; o Socrate, sforzati di persuaderci in contrario, come se noi temessimo questo, anzi non quasichè noi il temiamo: ma è fra noi forse alcun fanciullo, che tali cose si teme. Dunque sforziamoci di persuader a costui, acciò non tema la morte, qual maschere. Per certo fa bisogno, dis' egli, ch' ogni giorno si medichi egli co' versi, finchè divenga sano. Ma ove, disse Cebete, ritroveremo un incantatore così buono, o Socrate, giacchè tu ci abbandoni? O Cebete, dis' egli, è spaziosa la Grecia, ove sono uomini eccellenti; moltissime anco le barbare nationi: per tutte queste dovete ricercar incantator tale, non perdonando a danari, nè a fatiche; non vi essendo alcuna cosa, per la quale più opportunamente voi possiate spender danari. Ancora è da investigarsi fra voi stessi: perchè forse non ritroverete agevolmente chi meglio, che voi possa fare questo. Si farà, disse Cebete; ma vuoi tu, che ritorniamo omai, onde si dipartimmo. Se così ti è in grado, dis' egli, perchè qual cosa il vieta? Tu rispondi bene, disse Cebete. (53) Dunque, dis' egli, dobbiamo addimandar a noi stessi una cosa tale. A che, ed a qual cosa convegna quella passione, cioè lo sciogliersi; e che, e qual cosa sia da temersi, che non patisca que-

 sto;

(52) Indi raccoglie la somma della disputa: cioè, che la dimostrazione della immortalità dell' Anima sia compiuta: si deve congiungere la prima opinione della trasmigrazione delle Anime, con quella della reminiscenza: con la seconda si convince, che le Anime esistevano prima di venire nei corpi: con la prima si convince, che esisteranno dopo esserne uscite. Ed in tal maniera si conchiude, che l' Anima è immortale: essendo ella stata avanti di venire nel corpo, e dovendo esistere sciolto che sarà il corpo medesimo.

(53) Adunque si prende comodamente il principio della disputa dalle parole di Cebete, il quale secondo la stolida opposizione, che fanno gli uomini, rapportandosi al senso, diceva, che l' Anima si dissipa come un vento. Per insegnare, che questo è falso, forma una bellissima disputa intorno alla natura dell' Anima semplice, incomposta, e del tutto immortale, che in veruna maniera non può sciogliersi. Adunque la principale, e primitiva proposizione di questa disputa si è, che l' Anima semplicissima, ed intieramente incomposta non può in alcuna maniera sciogliersi, o perire.

sto; e secondo che, e qual parte di lei. Poscia considerare, se sia l' Anima, o nò, e da queste cose confidar, e temere per cagione dell' Anima nostra. Tu parli il vero, diss' egli. (54) Dunque non convien egli, che ciò patisca quello, che si compone naturalmente, ed è già composto, che in quanto è composto si discioglia? Ma se alcuna cosa composta non fosse, a lei sola principalmente non avverirebbe discioglimento niuno? A me così pare, disse Cebete. (55) Dunque non è egli verisimile, che ciò sia semplice sì, che se ne sta sempre nello stesso modo, e nella medesima guisa? Ma sia composto quello, che altra volta si sta altrimenti, nè mai nel modo medesimo. In vero così penso. Ritorniamo oggimai a quelle cose, alle quali si siamo fatti innanzi nella disputa antedetta. (56) La essenza, del cui esser interrogando, e rispondendo rendiamo la ragione; mi dì, se ne sta ella sempre nel medesimo modo, o altra volta altrimenti? Cioè, lo eguale, il bello, e qualunque cosa che è ente. Se alcuna volta ricevono essi mutamento alcuno, qualunque di loro; essendo sempre d' una sola forma, sta per sè stesso nel medesimo modo, nè mai in niun luogo, nè in verun modo prende alcuna alterazione? (57) O Egli è necessario, o Socrate, disse Cebete, che essi se ne stiano sempre nella stessa guisa. Ma che diremmo, diss' egli, di molte cose, le quali somigliantemente si dicon belle? Cioè, degli uomini, de' cavalli, delle vesti, o di qualunque altre sì fatte, le quali o si dicono belle, o eguali, o ancora di tutte le cose, che sono equivoci a quelle? Come, se ne stan esse sempre secondo le stesse cose: o piuttosto adognimodo in contrario di quelle; cioè, che nè elle con loro stesse, nè mai di compagnia (per parlar semplicemente) se ne stanno in verun modo nella stessa guisa. Queste cose, o Socrate, disse Cebete, non sono mai nella medesima maniera. Dunque queste

(54) Prima posizione. Le cose, che non sono composte non si disciolgono.

(55) Seconda. Quelle cose, che sempre esistono in una medesima ed egual maniera (cioè l'eterne) sono incomposte; e quelle, che variano, e non esistono sempre in un modo medesimo (cioè le mortali) sono composte.

(56) Terza. Iddio (il quale, poichè alle cose tutte da lui con la sua potenza create dà non solamente l'essere, ma anco il ben essere, e la forza e la ragione, viene da Platone chiamato Perfetto per se medesimo, l'ente, lo stesso bello, lo stesso uno, lo stesso eguale, e con simili vocaboli, co'quali significa, ch'egli non solamente è buono, ma ancora è la stessa bontà, non solamente è sapiente, ma ancora è la stessa sapienza) Iddio, dissi, non è nè composto, nè in alcuna maniera soggetto a mutazione, ma è uniforme, sta per sè stesso nel medesimo modo, nè mai in niun luogo, nè in verun modo è ad alcuna mutazione soggetto, nè prova alcun ombra di cambiamento.

(57) Quarta. Le cose create, che quanto sono, lo hanno in tutto da Dio, hanno la ragione della loro essenza; sono però diverse. Altre sono composte, soggette a mutazione, e distruzione; altre da Dio ricevono l'esser sempre in una maniera medesima (cioè τὸ κατὰ ταυτὰ ἔχειν.) Questa formula di dire: τὸ κατὰ ταυτὰ, & ὡσάυτως ἔχειν, cioè l'essere sempre le medesime, e nella medesima maniera conviene alle cose eterne; l'altra: τὸ κατὰ τὰ αυτὰ μὴ ἔχειν, cioè il non essere sempre le medesime, conviene alle cose mortali. Si parlerà di loro a suo luogo nel Timeo.

ſte ſi poſſono toccare da te , e vedere , e con gli altri ſenſi ſentire ; ma quelle, che ſono permanenti ſempre ſecondo il medeſimo modo, ſi apprendon colla ſola maniera della intelligenza, e le sì fatte ſono inviſibili, nè ſi veggono mai. Tu parli adognimodo il vero. (58) Dunque vuoi tu, che poniamo due ſpecie degli enti; l'una viſibile, inviſibile l'altra? Poniamole diſs'egli. E la inviſibile ſia ſempre nella medeſima maniera ; ma non mai la viſibile nella ſteſſa guiſa. Poniamo ancora queſto , diſs'egli , Or vi è forſe in noi altro oggimai, che quinci il corpo, quindi poi l' Anima? Nient'altro, diſs'egli. (59) A qual delle ſpecie diciamo noi, che il corpo ſia più ſimile, e più congiunto? Non ha dubbio alcuno, che non ſia egli al viſibile. Ma che l' Anima? E' ella viſibile, o inviſibile? Non agli uomini, o Socrate, diſs' egli. Ma noi di quelle coſe ſolamente favellavamo, che ſi poſſono vedere, o non vedere dalla natura degli uomini: o trattavamo noi di quelle coſe, che appartengono ad altra natura? Di quelle ſolamente, diſs' egli, che pertengono alla natura degli uomini. Dunque che dicevamo noi dell' Anima? Forſe, che ſia viſibile, od inviſibile? Viſibile nò. Dunque inviſibile. Così sì. Dunque è l' Anima più del corpo ſimigliante alla ſpecie inviſibile ; il corpo poi alla viſibile. Ciò è neceſſario adognimodo. (60) Sicchè dicevamo ancora queſto dianzi, che quando l' Anima ſi prende il corpo in compagno al conſiderare alcuna coſa, o per lo vedere, o per lo udito, o per altro ſenſo; eſſendo egli il conſiderar per lo corpo, il conſiderar alcuna coſa col mezzo de' ſenſi, allora ſia ella tirata dal corpo a quelle coſe, le quali non ſono mai nel medeſimo modo, e travii, e ſi perturbi, quaſi ebra vacillando, come quella, ch' abbia tocco alcune coſe sì fatte. Al tutto. Ma qualora l' animo penſa per sè ſteſſo, colà ſi conduce al puro, ſempiterno, immortale, che ſe ne ſta ſempre nella ſteſſa maniera ; e come a lui congiunto, ſempre li ſta accanto qualunque volta ei ritornerà in sè ſteſſo, e gli ſia lecito, e ceſſi dallo errore; ed intorno a quelle coſe

(58) Spiegazione della quarta poſizione: due ſpecie di coſe ſi danno; cioè due ſpecie di Enti. Quelle che eſiſtono nella maniera medeſima, ſono inviſibili: quelle che nello ſteſſo modo non eſiſtono, ſono viſibili.

(59) Applicazione di tutte queſte Teſi alla queſtione propoſta intorno all'Animo. Due parti vi ſono nell'uomo: l'una viſibile, vale a dire, che non eſiſte nella maniera medeſima, ma è ſoggetta a varie mutazioni, e perciò compoſta e mortale: l'altra inviſibile, che eſiſte ſempre nello ſteſſo modo, e più ſimile, e congiunta a quell' inviſibile, cioè a Dio; e perciò incompoſta; vale a dire l'Animo. Onde ſi conchiude, ch'ella è immortale, e non ſoggetta a mutazione, o diſtruzione.

(60) Repetizione più chiara di queſt'applicazione con elegante conchiuſione. Tale è la congiunzione dell' Animo col corpo, che, finchè l'Animo è nel corpo, egli operando col miniſtero dei ſenſi, ed inſtrumenti corporei dal corpo ſteſſo venga affetto; e per quella ſimpatia ſi perturbi, e s'iſtupidiſca. Quindi naſcono le perturbazioni dell'Anima; il dolore, l'allegrezza, il deſiderio, il timore. Ma quando l'Anima ſteſſa, ſeparandoſi dai ſenſi corporei, in ſe medeſima ſi raccoglie, allora ella ſi traſporta a quella ſpecie, che gli è congiunta; a quella ſpecie pura, inviſibile, immutabile, vale a dire a Dio.

ſe ſe ne ſta egli ſempre nello ſteſſo modo, come quello, che oggimai abbia tocche coſe sì fatte; e queſto affetto di lui è chiamato prudenza. O Socrate, diſs' egli, tu parli eccellentemente, e adognimodo la verità. Dunque a qual delle due ſpecie ti par di nuovo dalle coſe, che e dianzi, ed ora ſi ſono dette, che ſia l' Anima più ſomigliante, e più congiunta? (61) In vero, o Socrate, mi ſtimo, diſs' egli, che qualunque, ancora per poco capace che ſia, concederebbe da queſto diſcorſo, che ſia l' Anima più ſomigliante al tutto, e ad ogni coſa, che è ſempre nella ſteſſa guiſa, che al contrario. Ma a che il corpo? Al diverſo. (62) Or eziandio conſidera a queſto modo, che mentre ſi ritrovano nello ſteſſo l' Anima, e il corpo, ordina la natura, che queſto ſerva, e ſia ſoggetto; ma quella ſia preſidente, e ſignoreggi. Secondo queſte coſe, dimmi di nuovo, quale di queſte due ti ſia avviſo, che ſia ſimile al divino, e qual al mortale? O non penſi tu, che il divino ſia da natura sì fatto, che ſopraſtia, e ſignoreggi; ma il mortale, che ſoggiaccia, e ſerva? Il penſo veramente. Dunque a qual di queſte due è ſimigliante l' Anima? E' manifeſto, o Socrate, che ſia l' Anima ſomigliante al divino, ed al mortale il corpo. O Cebete, conſidera oggimai, diſs' egli, ſe ciò ſegua da quelle coſe tutte, che ſi ſon dette; cioè, che ſia ſomigliantiſſima l' Anima al divino, allo immortale, allo intelligibile, allo uniforme, allo indiſſolubile, che ſe ne ſta ſempre nella medeſima guiſa, e ſecondo lo ſteſſo modo: ma ſomigliantiſſimo il corpo al mortale, al non intelligibile, al moltiforme, al diſſolubile, che in sè ſteſſo non ſe ne ſta mai nel modo medeſimo. Poſſiamo forſe, o amico Cebete, oltre a queſto apportar alcun' altra coſa, ch' egli non ſtia così? No 'l poſſiamo, nò. (63) Che adunque? Standoſene queſto in cotal guiſa, non convien egli al corpo lo ſcioglierſi a breve tempo; ma all' Anima l'eſſer adognimodo indiſſolubile, o alcuna coſa vicina allo indiſſolubile? In che modo, nò? Or tu conſideri, che morto l'uomo, il corpo, che è in lui viſibile, ed è poſto in luogo viſibile, (il quale chiamiamo cadavero, cui conviene il diſ-

ſolverſi,

(61) Conchiuſione molto elegantemente enunziata. Che l' Anima è divina ed immortale: ed il corpo groſſolano e mortale.

(62) Paſſioni, ed ufficj dell'anima, e del corpo ſecondo i comandamenti, ed iſtituti di Dio, che opera per la natura: affinchè l' Animo comandi, il corpo gli ſerva; che l' Animo ſia ſimile a Dio; il corpo a coſa groſſolana, e mortale. Adunque egli chiama comandamento della natura quell' ordine, che Dio autore, e facitore di eſſa ha coſtituito: alle leggi del qual ordine tutte le coſe ubbidiſcono.

(63) Era ſtato propoſto nella queſtione, ſe l' Animo ſi ſciolga; ora per le ipoteſi premeſſe alla medeſima queſtione, conchiude, che l' Animo non ſi ſcioglie, ma rimane nella morte del tutto indiſſolubile. Propone più diſteſamente la queſtione medeſima; e quando, dic' egli, muore l' uomo, ch' è compoſto di due nature molto diverſe, cadauna di queſte nature ritiene la ſua proprietà. Laonde quello, che nell' uomo è viſibile, cioè compoſto, craſſo, mutabile, mortale, vale a dire il corpo, muore: quello poi ch' è inviſibile, divino, incompoſto, non ſoggetto a mutazione, vale a dire l' Anima vivente, ed intatta da qui ſe ne va in altro luogo. Così nella morte ſi ſcioglie il corpo, e non l' Animo.

ſolverſi, lo ſminucciarſi, lo ſpirare) non patiſce incontinente niuna di queſte coſe, ma alquanto di tempo veriſimilmente rimane: che ſe moriſſe alcuno col corpo acconciamente diſpoſto, ed in tal tempo, rimarrebbe molto più: perciocchè il corpo ſerbato, e governato diligentemente affinchè duri con alcune coſe, come fanno in Egitto, rimane quaſi intiero certo incredibil tempo; anzi ſe ſi putrefaceſſe, nondimeno alcune parti di lui, cioè le oſſa, i nervi, e tutte le ſomiglianti coſe, per dir così, reſterebbono immortali. O non è egli così? Così sì. (64) Ma l'Anima, la qual è certa coſa inviſibile, paſſando ad alcun ſimile, ed altro luogo eccellente, puro, inviſibile, celato a noi, e daddovero ad Iddio buono, e ſaggio, ove s'egli vorrà, poco dipoi ha da paſſare l'Animo mio; dico un Anima tale, e dotata di tal natura, forſe come prima ſi libererà dal corpo, ſi dileguerà ella, e ſi rovinerà, come ſi ſtima il vulgo? O Cebete, e Simia, egli è lontano forte; anzi molto più ſe ne ſta la coſa così, ſe pure ſi partirà ella monda, non tirando ſeco niuna coſa corporea, come quella, che sforzata, arrà comunicato le coſe ſue con lui, ma lo arrà fuggito, ſempre in sè ſteſſa recataſi, quaſi a queſto di continuo penſando; il che non è niun' altra coſa, che il filoſofar bene, e daddovero penſar agevolmente alla morte: o non è queſto il penſar alla morte? Egli è sì d'eſſo adognimodo. (65) L'Anima, dico, ſe ſi partirà così diſpoſta, non ne va ella ad alcuna coſa a lei ſomigliante, divina, ed immortale, e prudente? Là ove quando ſia pervenuta; ſi fa felice, libera da errore, da pazzia, da timori, e da ſalvatichi amori, e dal rimanente de' mali umani; e così come ſi ſuol dire degli ordinati nelle coſe ſacre, daddovero mena ella la vita il rimanente del tempo con Dei. O Cebete, ſi ha egli a dire così, o altrimenti? Così per Giove, diſs'egli. (66) Ma s'ella ſi dipartiſſe dal corpo imbruttata, e lorda, come quella, che abbracciatolo ſempre, lo averà ſolamente oſſervato, ed amato, e dalle voluttà di lui, e libidini, quaſi con alcuni incanti, ſarà ſtata allettata, e sì fattamente preſa, che niun' altra coſa ſi penſi eſſer vera, ſe non quella

(64) Spiega il paſſaggio dell'Animo da queſto corpo. Il commercio, che ha l'Animo col corpo, fa ch'egli ſia partecipe delle varie affezioni, e mutazioni di eſſo: quindi ne nacquero due diverſe condizioni d'uomini: gli uni buoni, gli altri malvagi. Qui Platone eſpone il diverſo ſtato delle anime degli uni e degli altri, dopo che avranno decorſo lo ſpazio di queſta vita: dicendo, che le Anime ſe ne anderanno dopo la morte ove le condurann le ſomiglianze dei loro penſieri: cioè ſecondo il loro allontanamento dai ſenſi del corpo, ſinchè nel corpo dimorarono, o la loro unione, ed attaccamento ai ſenſi medeſimi.

(65) Secondo queſto principio dice, che l'Animo libero dai ſenſi corporei ſe ne va in un luogo inviſibile e feliciſſimo, ove ſi uniſce a Dio, che gli è affine, e ſimile.

(66) Aggiunge una nuova circoſtanza: che quelle Anime, le quali ſi abbandonarono alle cupidigie materiali, e terrene del corpo viſibile, ſe ne vanno in luoghi materiali, terreni, e viſibili.

quella, che sia corporea, e si possa toccare, veder, o bere, o mangiare, e serva alle cose veneree; avendo avuto in usanza di aver in odio, di temer, e fuggire ciò, che sia celato agli occhi, ed invisibile, tuttochè intelligibile, e da comprendersi colla filosofia: pensi tu forse, diss'io, che l'Anima così ordinata si parta ella per sè sincera? In modo niuno, diss' egli. Ma macchiata, ed inviluppata, com'io penso, da contagione corporea, la quale la conversazione, e la unione col corpo, per la famigliarità continova, e per la moltissima diligenza di lui, rende quasi naturalmente congiunta. Al tutto. Or, o amico, hassi ad istimare, che ciòche con esso lei si tira un'Anima sì fatta, sia pesante, e grave, e terreno, e visibile; ed il che portando, ella si aggravi, e venga di nuovo tirata al luogo visibile colla paura dell' invisibile, e dello inferno; (67) e così (come si dice) versi intorno alle tombe, ed a'sepolcri, intorno a' quali oggimai alcune parvero certe fantasime ombrose delle Anime, e tali simulari, quali dimostrano Anime sì fatte, che non si sciolsero puramente; ma erano partecipi del visibile, onde adiviene, che si possano vedere. Ciò è verisimile, o Socrate. Anzi è verisimile sì, o Cebete, che queste Anime non siano de'buoni, ma de'cattivi, le quali intorno a sì fatte cose sono astrette andar errando, patendo pene della vita menata malvagiamente. Sicchè tanto vanno vagando, finchè accompagnandole il desiderio della corporal natura, (68) di nuovo si rivestano de'corpi. Si vestono poi, come è decente, tali costumi, quali essercitarono nella vita. Quali costumi, o Socrate, dì tu? Sì fatti. Egli è convenevole, che coloro, i quali datisi al ventre, menarono vita per poltroneria, e lascivia, nè ebbero alcun risguardo allo ufficio loro, e alla vergogna, prendano forma di asini, o di fiere lor somiglianti: o no 'l pensi tu? Tu parli cose verisimili. Ma chi seguirono le ingiurie, le tirannidi, le rapine sopra gli altri, decevole cosa è, che passino ne' generi de' lupi, de'sparavieri, de'nibj. Hassi a dir forse, che costoro se ne passino altrove? Così principalmente, disse Cebete. Nella stessa guisa ancora del rimanente, passando essi in qualunque generi, secondo quali hanno contratto nella vita somiglianti costumi. Ciò è manifesto, diss'egli, in che modo nò? (69) Non sono peravventura felicissimi

(67) Ne soggiunge ancora un altra secondo la volgare opinione: che queste Anime materiali, e terrene vanno errando nei monumenti e sepolcri, ma per certo tempo solamente.

(68) Nota un altro supplicio, che patiscono quelle Anime secondo le sozze, e e pazze opinioni de' Pitagorici: cioè, che elle vadino vagando, finchè dopo un determinato corso di tempo si vestino di altri nuovi corpi. Dice poi, che questi corpi, dei quali si vestono, sono corrispondenti alle istituzioni della vita antecedente.

(69) Conseguenza dell'antecedente dottrina: la strada, la quale conduce a quella congiunzione con Dio, ove si averà una eterna felicità, non sono le civili, ed esterne virtù, ma la sola Filosofia.

cissimi fra questi, e se ne vanno ad ottimo luogo chiunque esercitarono la virtù popolare, e civile, la qual nominano temperanza, e giustizia senza filosofia, e mente, avendola acquistata per usanza ed esercizio? In che modo sono feliciſsimi costoro? Perchè convenevol è, che ancor essi passino in certo tal genere civile, e mansueto, cioè di api, o di vespe, o di formiche, e poscia da capo nello stesso genere umano, e da loro si facciano uomini modesti. Così è verisimile. (70) Ma nel genere de' Dei non è lecito ad altri di pervenire, fuorchè a coloro, che ardendo di desiderio d' imparare, e filosofarono, ed affatto puri si dispartirono. Per causa di queste cose, o amico Simia, e Cebete, chi filosofa bene si astiene da tutte le cupidità corporali, e così persevera; nè si dà mai loro; nè ha paura del danno, e della povertà della famiglia, come il vulgo, e chi è desideroso di danari; nè di nuovo del dispregio, e della vergogna, come chi affettano i magistrati, e gli onori; da' quali poscia si astengono. Perciocchè, o Socrate, non converrebbe. Per Giove. (71) Per la qual cosa coloro, che osservano l' animo suo, nè vivono studiando al corpo, sprezzate queste cose tutte, in niun modo se ne vanno per quella via, per la quale camminano gli antedetti, di cui abbiamo favellato, quasi non sappiano per ove se ne vadino. Ma stimando egli, che non sieno da farsi cose contrarie alla Filosofia, nè allo scioglimento, nè alla purificazione di lei, la seguono per quella strada, per ove ella li conduce. In che modo, o Socrate? Il dirò sì. In vero conosco gli uomini di scienza desiderosi, che daddovero la Filosofia prende l' Anima loro legata certo nel corpo, ed inviluppata, ed astretta col mezzo di lui, quasi per certa prigione a considerare le cose; conciossiachè per sè stessa ella non faccia questo, essendo al tutto involta in ogni ignoranza. Conoscono appresso come la Filosofia veggendo quanto astutamente il corporal legame la astringa, facendosi per l' Anima la concupiscenza, con cui legato l' Animo è di ajuto a legar sè stesso; dico conoscono gli uomini di scienza desiderosi, che la Filosofia prendendo l' Anima loro così apparecchiata, a poco a poco la consola, e si mette a slegarla, dimostrando quanto fallace sia il giudicio degli occhi, quanto fallace quello delle orecchie, e del rimanente de' sensi; suadendole a dipartirsi da loro, in quanto non la astringa somma necessità al servirsene, ma a ridursi, e recarsi in sè stessa, nè creder ad alcuno fuorchè a sè, cioè, mentre ella per sè stessa conosca, che qualunque delle cose che sono, siano per

(70) Spiegazione più perfetta della felicità di quella vita filosofica: che quelli, i quali in questa vita hanno applicato le loro anime alla contemplazione di Dio, a Dio ottimo, e sapiente se ne vanno dopo la morte.

(71) Storica, ed utile descrizione di quella vita filosofica, la quale ha per fondamento la contemplazione di Dio. Indi si stabilisce l'opera massima, onde per mezzo di quella gli uomini che rinunziano ai sensi, ed alle cupidigie del corpo, vivano una nuova vita separata per ogni parte, e disgiunta dalla comune vita de' mortali.

per loro ſteſſe . Ciò poi , ch' ella conſideraſſe col mezzo d' altre coſe eſſer altra coſa in altre , non iſtimerebbe punto vero ; e tale ne ſarebbe il ſenſibile, ed il viſibile; ma quello con cui ella ſi conſideraſſe intelligibile , ed inviſibile . (72) Dunque giudicando l'Animo del vero Filoſofo , che non ſia da contraſtare a queſto ſcioglimento , in cotal guiſa ſi aſtiene ſecondo il potere da' piaceri, da' deſiderj, da' dolori, da' timori, che giudichi, quando alcuno ſi allegra, o teme, o ſi attriſta, o deſidera , che non ſolamente patiſca tanto male da queſte coſe, quanto iſtimerebbe alcuno; cioè, s' egli per li deſiderj ſi ammalaſſe, e conſumaſſe i danari; ma patiſca sì l' ultima , e vergognoſiſſima coſa , che è il grandiſſimo di tutti mali : ma pure non il conſideri . Qual coſa è queſta , o Socrate , diſſe Cebete ; cioè , che l' Anima d' ogni uomo è sforzata a dilettarſi, o dolerſi intorno ad alcuna coſa grandemente, ed a penſar inſieme , che ſia maniſeſtiſſimo , e veriſſimo quello , intorno a che grandemente patiſce, eſſendo di gran lunga altrimenti . E queſte coſe ſono elle viſibili sì, oppur nò? Adognimodo . O non è legata l' Anima dal corpo grandemente in queſta paſſione ? In che modo ? Perchè ogni voluttà, e dolore , quaſi tenendo un chiodo , affigge l' Anima al corpo, e la fora, e sì fattamente la rende corporale, che ſi penſi omai vero quello, che le ſuade il corpo . (73) Perciocchè dall' aver lo ſteſſo parere col corpo , e dilettarſi del medeſimo , è aſtretta, com' io penſo, a divenire degli ſteſſi coſtumi, e del medeſimo nodrimento ; inmodochè non poſſa andar pura allo inferno ; ma eſca ſempre di corpo ripiena in guiſa , che cada toſto da capo in altro corpo, e come ſeminata, rinaſca un' altra volta , e divenga al tutto lontana dal commerzio della divina , pura , uniforme eſſenza. O Socrate , diſſe Cebete , tu narri coſe veriſſime. (74) Or per cagione di queſto, o Cebete , chi giuſtamente ſono ſtudioſi di ſcienza , ſeguono la temperanza , e la fortezza , non per cauſa di quello che ſi ſtima il vulgo: o il penſi tu? Per certo nò. In cotal guiſa

(72) Deſcrizione oppoſta della vita profana e corporea. Non è il maggior male, che ſi riſenta dal condeſcendere alle proprie cupidigie, il contraere, per eſempio, della infermità dalla crapula , o dai venerei piaceri , o dilapidare il proprio patrimonio; la qual ricompenſa ſuole d' ordinario accompagnare la diſſolutezza : il che ſi deve intendere ancora delle altre contrarie paſſioni ; imperocchè la eſperienza inſegna, che il dolore apporta danni graviſſimi agli avari, ed agli ambizioſi. Ma il maſſimo, o più importante pregiudizio ſi è, che colui, il quale ſi dà al peccato, viene in tal letargo ſopito, che non ſi avvede , e non intende nè di peccare, ne di eſſere infelice. S' introduce di naſcoſto la peſtilenza de' corporei piaceri , quando gli uomini meno ſel penſano: e poi eſercitano un tirannico dominio.

(73) Di tali cupidigie funeſtiſſimo è il fine; particolarmente allora che l' Animo ſi divide dal corpo; il quale, ſeparato da Dio paga le pene di un così ſozzo commerzio.

(74) Conchiuſione di queſto luogo : che il Filoſofo diligentemente , ed accuratamente ſi guardi di non inceſpare di nuovo nelle luſinghe, e ne' legami delle paſſioni, e di non darſi ai piaceri corporei , ai quali profeſſa per ſuo iſtituto di muover guerra : queſto ſarebbe un riteſſere la tela di Penelope.

guiſa poi l' animo del vero Filoſofo penſerebbe, nè ſtimerebbe in modo niuno, che faceſſe miſtieri, che la Filoſofia ſcioglieſſe sè ſteſſa, e ſciogliendoſi ella, foſſe da capo biſogno, che ſi deſſe a voluttà, e a dolori, e ſi annodaſſe un'altra fiata, facendo un'opra vana, quaſi la tela di Penelope, al contrario riteſſendo; ma apparecchiando la tranquillità di queſte coſe, e la ragione ſeguendo, e in lei permanendo ſempre, contemplerebbe il vero, e divino, e la opinione, che ſignoreggia: onde da lui nodrito ſtimerebbe, che ſi aveſſe a vivere così mentre viveſſe, e ſpererebbe quando ſi dipartiſſe, paſſando ad alcuna coſa tale congiunta in parentela di liberarſi da'mali umani. Or, o Simia, e Cebete, non arrebbe ei da temere da un nodrimento tale, che quando l'Anima ſi dipartiſſe dal corpo, ſi diſſipaſſe, e ſi tiraſſe in diverſe parti da certi venti, volando, nè in alcun luogo ritrovandoſi. (75) Dettoſi Socrate queſto, ſi fè un lungo ſilenzio, ed egli, com'era avviſo, con ſeco ripeteva le coſe dette, e lo ſteſſo facevano molti di noi; ma più oltre Cebete, e Simia un tantino favellarono di compagnia. Dunque avendoli Socrate veduti, Che pare a voi, diſs'egli, delle coſe che ſi ſon dette? O vi è avviſo, che ſi dicano imperfettamente; ſopravanzando finora molte dubitanze, ed obbiezioni, ſe foſſe alcuno per trattarle baſtevolmente. Dunque ſe tra voi conſiderate alcun'altra coſa, non dico niente; ma ſe dubitate d' intorno a ciò, che ſi è detto, non temete a parlare, e raccontar, ſe in alcuna parte voi penſate, che ſi poſſa dir meglio; anzi prendetemi in compagno, ſe da voi ſi ſtima, che ſi poſſa far queſto più comodamente. Or diſſe Simia, ti confeſſerò il vero, o Socrate: un pezzo fa dubitando ambidue noi ſi ſpingiamo, ed eſortiamo l'un l'altro a ricercarti; deſiderandoti noi di udire; ma dubitiamo di non eſſerti in interrogando moleſti per la preſente ſciagura. (76) Ciò udendo Socrate, riſe alquanto, dicendo: Pape! O Simia, come malagevolmente io perſuaderei ad altrui, ch' io non iſtimaſſi in verun modo contraria queſta fortuna, quando io non poſſo perſuaderlo ancora a voi, come a coloro, che temete, che io non ſia al preſente più difficile, che non fui nella vita addietro! E come appariſce, mi vi dimoſtro più vile de' Cigni nello indovinare; i quali quando ſi avveggono di dover morire, cantano allora molto più, che abbiano avuto in uſanza di far per lo addietro, allegrandoſi, che ſiano oggimai per paſſare a Dio, di cui erano ſervi. Ma gli

 uomi-

(75) Seconda parte di queſta diſputa, la quale è confutativa; ſpiegata dogmaticamente la ſua opinione intorno alla immortalità dell'Animo Socrate, o piuttoſto Platone propone, e confuta le opinioni contrarie: conſervando quelle circoſtanze, che ſervivano all'ornamento del dialogo.

(76) Prima di entrare in queſta conteſa premette, ch' egli fermamente ritiene la dottrina della immortalità dell'Animo; e sì fattamente, che incontra volontieri la morte per paſſare ad una vita migliore; e perciò non gli è grave parlare intorno a queſto. Aggiunge una ſuperſtizioſa favola intorno ai cigni.

uomini, avendo essi della morte paura, accusano ancor falsamente i Cigni, che piangendo la morte, mandino il canto per lo dolore. In vero non considerano, che non sia alcun uccello, il quale canti quando ha fame, o abbia freddo, o sia afflitto da qualunque altra incomodità, non il rusignolo, non la rondine, non la upupa, la quale dicono, che piangendo canti per lo dolore; nè pare a me, che cantino questi uccelli per dolore, nè i Cigni: ma perchè sono sacrati a Febo, com'io penso, sono atti ad indovinare, e sono presaghi de'beni dell'altra vita; e perciò cantano di buona voglia, e gioiscono quel giorno piucchè nel tempo addietro. Veramente penso ancora io di esser servo di compagnia co'Cigni, e consecrato allo stesso Dio, nè di tener peggior presagio di loro dal medesimo Signore, nè di dipartirmi di vita con minor tristezza di quello che si faccian essi. Per la qual cosa vi è lecito di dire, e di addimandare ciò che vi aggrada, finchè il permettono gli undeci degli Ateniesi. (77) Tu parli eccellentemente, disse Simia. Sicchè ancor io scoprirò d'intorno a che io dubiti, e di nuovo sarà costui, in quanto non ammette le cose, che si son dette. A me, Socrate, pare peravventura, come ancora pare a te, che d'intorno a questo sia impossibile in verun modo nella vita presente intender verità manifesta, o difficilissimo. Ancora io stimo ufficio veramente di uomo troppo delicato il non investigar adognimodo ciò, che si dice di certo d'intorno a queste cose, ed il cessar, innanzichè non si acquieti l'animo, esaminandole tutte, convenendosi intorno a questo far l'un de'due, o imparare, o ritrovar com'egli si stia; o se ciò è impossibile, prendendo l'ottima delle ragioni umane, e difficilissima a confutarsi, e sopra questa portandosi quasi sopra una zata, in cotal guisa trapassare con pericolo questa vita; non potendosi far passaggio più sicuramente, e con pericolo minore, con altra carretta più sicura, (78) o con alcuna parola divina. Ed io al presente non dubiterò d'interrogare, massimamente esortandoci tu a questo, acciò per lo innanzi io non mi sia forse per accusare di non aver detto le cose, che mi paressero. Perciocchè, o Socrate, in considerando non mi è avviso, che rispettò a me, ed a costui si siano dette dianzi le cose bastevolmente. Peravventura, disse Socrate, o amico, ti pajono vere: ma dì in che modo tu stimi, che non siano dette bastevolmente. In questo certo, disse Simia. (79) Per certo intorno all'ar-

(77) Dice però, che la cosa è cotanto importante, che si deve usare ogni diligenza nell'esaminarla, per non abbracciare inconsideratamente alcuna cosa. Insegna la debolezza della umana cognizione nella persona di Simia, il quale in questa cosa era dubbioso.

(78) Soggiunge, che v'ha bisogno della parola divina perchè si abbia una manifesta fede alla dottrina della immortalità dell'Anima.

(79) Prima opinione contraria: l'Animo essere un'armonia, e un concento; e per

all'armonia, ed alla lira, ed alle corde potrebbe dir alcuno la medesima ragione; cioè, che l'armonia fosse certa cosa invisibile, ed incorporea, e si trovasse certa cosa forte bella, e divina nella lira ben accordata; ma la lira, e le corde fossero corpi, e cose corporee, e composte, e terrene, ed al mortale in parentela congiunte. Dunque se alcuno rompesse la lira, o le corde tagliasse, o le spezzasse; potrebbe egli, nella stessa guisa che tu, provare, esser necessario, che sopravanzasse quell'armonia, nè si disperdesse. Perchè non sarebbe possibile mai, che ancora si trovasse la lira, spezzate già le corde, essendo elle cose mortali, morta innanzi al mortale l'armonia, ch'era congiunta in parentela al divino, ed immortale: ma direbbe, che fosse necessario ancora, che in alcun luogo si ritrovasse l'armonia, e innanzi si putrefacessero i legni, e le corde, ch' ella patisse alcuna cosa. In vero io giudico, o Socrate, che tu istimi, (estendendosi quasi il nostro corpo, e contenendosi dal caldo, dal freddo, dal secco, dall'umido) che noi pensiamo principalmente, che sia l'Anima alcuna cosa tale; cioè, un temperamento, ed armonia risultante nel corpo, quando questi saranno bene, e moderatamente temperati di compagnia. Dunque se l'Anima è certa armonia, quando il nostro corpo o si ristinge, o si estende immoderatamente per le malattie, ed altri mali egli è necessario, che l'Anima, tuttochè divinissima se ne muoja incontinente, come sogliono le altre consonanze, o quelle, che si fanno nelle voci, o nell'opre degli altri artefici; ma rimangono le reliquie di qualunque corpo lungamente finochè sian arse, o putrefatte. Dunque considera ciò, che sia da risponderesi a questa ragione, se stimasse alcuno, che l'Anima fosse certo temperamento di quelle cose, che sono nel corpo, e morisse prima con quello, che si dice morte. Allora Socrate, come spesse volte avea in usanza, guardando e ridendo, disse: Simia diss' egli cose giuste. Or se alcun di noi è di me più facondo; perchè a questo non rispose egli, non parendo, che leggermente ei abbia tocca la ragione? Nonpertanto giudico, che innanzi a Simia si risponda, sia da udirsi ciò, che ancora danni Cebete, affine che frammesso tempo consultiamo quello, che abbiamo a dire. Poscia udite queste cose, sia da concedersi loro ancora, se parerà, che ci apportino elle cose confacevoli al vero, altrimenti da difendersi la ragion antedetta, e da ritenersi. Sicchè, o Cebete, deh dì, qual cosa ti travaglia principalmente, che tu non vi assentisca. (80) Dirò, disse

Cebe.

perciò nasce, e muore col corpo. Simia accomoda al suo istituto tutte le antecedenti ipotesi, che Socrate aveva poste per istabilire la sua sentenza della immortalità: tratta però quasi tutto per via d'esempj, come dalle stesse sue parole apparisce.

(80) Seconda opinione contraria: che l'Animo è in vero più del corpo robusto; e perciò ancora di più lunga durata; essendo egli del corpo più eccellente. Ma l'Animo istesso, dopo che avrà sufficientemente servito ai corpi, perirà per se medesimo, e per mancamento di forze. E questo insegna, e rischiara con un esempio.

Cebete; a me pare, che questa cosa ritorni colà, e sia rea della stessa colpa, che abbiamo detto di sopra. Che sia stata l'Anima nostra, innanzi che discendesse nella specie umana, non mi oppongo, che molto non si sia dimostrato; ma che morendo noi, sia ella ancora, non mi pare così: nondimeno a Simia non concedo in opponendoci, che non sia l'Anima più forte del corpo, e più durabile. In vero mi pare, che avanzi moltissimo l'Anima tutte queste cose. Dunque qui la ragion antedetta potrebbe dirmi: A che più oltre non credi tu, giacchè tu vedi, morto l'uomo, che rimane ciò che era più debole? Perchè non concedi tu, far ancora bisogno, che rimanga in questo stesso tempo ciò, ch'era durabile più? ma considera omai, di quanto momento sia quello, ch'io a ciò rispondo: perciocchè ancor io ho bisogno di somiglianza, come Simia. In vero pare a me, che si dica questo, non altrimenti, se alcun dicesse dell'uomo tessitor vecchio, morto, ch'egli non ancora fosse morto; ma peravventura in alcun luogo rimanesse, dando la veste per congettura, di cui era vestito, avendola tessuta; ed affermasse, ch'ella eziandio fosse sana, è salva, nè persa. E se no 'l credendo alcuno dimandasse, se fosse più durabile il genere degli uomini, o la veste, la quale ogni giorno alcun portasse; che s'egli rispondesse, che fosse durabile più il genere umano; allora pensasse, che si fosse dimostrato, che perciò fosse più sano, e salvo l'uomo: non essendo ancora perito quello, ch'era manco durabile di lui. Or, o Simia, io non penso, che se ne stia questo così; ma eziandio considera tu ciò, ch' io mi dica. Perciocchè penserebbe chiunque, che chi queste cose dicesse, fosse pazzo: conciossiachè questo tessitore, che arrà consumate molte vesti, e molte tessute, se ne sia morto dopo molte; ma dell' ultima, com' io penso, primiero; nè perciò seguirebbe massimamente, che l' uomo fosse della veste più vile, e più debole. Io stimo, che si possa far la stessa somiglianza dell' Anima al corpo; e se alcun di questi due adducesse le stesse cose, parerebbe ch' egli dicesse modestamente; cioè, che l' Anima fosse più permanente, e più debole il corpo, e manco durabile. Ma direi, che qualunque degli Animi consumasse molti corpi, massimamente molti anni vivendo. Che se il corpo se ne scorresse, e vivendo ancor l' uomo si dissolvesse, e di continuo tessesse l' Anima ciò, che si consumasse; nondimeno necessario sarebbe, quando ella perisse, che allora avesse l' ultima veste, e innanzi a quella sola se ne morisse. Ma perita l' Anima, allora finalmente dimostrasse il corpo la debolezza della natura di lui, putrefacendosi tosto, e sparendo, inguisachè con questa ragione non si confideremmo, che ancor allora, quando si partiremo fosse per rimanere l' Anima nostra. Perciocchè se alcuno concedesse a chi dicesse ancora più di quello, che tu dì; nè solamente innanzi al nostro nascimento fosse stata l' Anima; ma

non

non vi fosse niun divieto, ch' ella non rimanesse ancora dopo la morte di alcun di noi; e confessasse spesso, che si avvicinasse, e si dipartisse; essendo così forte la natura di lei, che spesse volte impressa nel corpo, salvi se, e lui: nondimeno conceduto questo, eziandio non si concederebbe, che non si stancasse l' Anima d' intorno a molte generazioni; ma finalmente direbbe, ch' ella si cancellasse adognimodo da alcuna delle molte morti; anzi aggiugnerebbe, che non potesse niun discernere quella morte, e scioglimento di corpo, il quale eziandio porta la morte all' Anima; essendo impossibile, che alcun di noi lo senta. Il che se così se ne stesse, niuno si confiderebbe nella morte, se non pazzamente, se dimostrar non potesse, che adognimodo fosse l' Anima immortale, e incorruttibile; altrimenti è confacevole esser necessario, che chi è per morire tema della sua Anima, e sia sempre sollecito, che non muoja affatto nel separarsi dal corpo, il che da vicino le sovrasta. (81) Dunque avendo tutti noi udite queste cose, si attristammo, come poscia insieme si disse tra noi; perchè persuasi noi forte nella disputa antedetta, pareva che fossimo gettati al presente da quello stato, e colà omai caduti; inmodochè non pure prestassimo alcuna fede alle ragioni addotte già, nè appresso a quelle, che fossero per dirsi, dubitando, che in niun modo o non fossimo noi giudici buoni, o le cose indegne di fede. *Echec.* Per li Dei, o Fedone, io veramente ti perdono; perciocchè ora in udendoti, certa tal cosa mi veniva in mente; (82) a qual ragione poscia crederemo noi? avendo la orazione di Socrate, poco innanzi probabile, sì fattamente perduta finora la fede, che sia maraviglia quanto incontrario possa in me quella ragione, ed abbia sempre possuto, la qual approva, che sia l' Anima nostra certa armonia; ed ora udita incontinente mi ridusse a memoria, quanto altre volte per lo addietro mi sia eziandio parso di vedere; onde adiviene, ch' io abbia bisogno, come da principio, di cert' altra ragione, la quale mi persuada, che non muoja l' Anima col corpo. Dunque deh dì, per Giove, in che modo fornì Socrate la disputa, e s' egli ancora (come tu di voi confessi) parve sopportasse ciò gravemente, o incontrario difendesse benignamente la sua ragione; appresso se abbastanza si abbia difesa, o imperfettamente. Queste cose tutte secondo il tuo potere le ci riferisci diligentissima-

(81) E'πιμονὴ, cioè dimora molto in vero opportuna non solamente di Socrate, e di quelli che con lui ragionavano; ma ancora di Fedone, che ad Echecrate questi ragionamenti rammemora: Imperocchè la immortalità dell' Animo è cosa tale, che non si può già comprendere con una vana credulità, ma che si deve credere persuasi da fermi, e sodi argomenti. Si notano prudentemente le circostanze corrispondenti al parlare, ed ai costumi di colui che insegnava; il quale non lo faceva già superficialmente, ma tutto applicandovisi, esponeva quello che intorno a cosa tanto importante credeva.

(82) Viva ipotiposi: rappresentazione della umana dubitazione.

simamente. *Fed.* (83) In vero, o Echecrate, avendo spesse volte ammirato Socrate, non mai con maggior piacere lo ammirai, che allora, essendo io presente. Ch' egli abbia avuto, che risponder alle obbiezioni, per avventura non è cosa da maravigliarsi. Ma io di queste cose in lui mi sono primieramente maravigliato, quanto piacevolmente, benignamente, amichevolmente ricevesse le parole de' giovanetti; poscia quanto sagacemente si avvedesse, che noi fossimo commossi dalle ragioni; alla perfine quanto opportunamente ci applicasse la medicina, e quasi messi in volta, e vinti ci richiamasse, e ci raccogliesse a seguitar la ragione, e insieme con esso lui a considerarla. *Echec.* In che modo? *Fed.* Il dico veramente. Io sedeva peravventura alla destra di lui sopra certa picciola banca appresso il letto, e Socrate sorte in alto. Dunque maneggiando la mia testa, ed i capepegli stringendomi sopra la copa, avendo egli in usanza alcuna volta avvenendoli di scherzare co' miei capegli? O Fedone, diss' egli, dimani forse ti taglieranno queste belle chiome. Così penso, diss' io, o Socrate. Per certo nò, diss' egli, se mi ubbidirai. Ma che, diss' io? Anzi oggi, e io le mie, e tu le tue, se la ragione morisse, non potendola noi risuscitare. Ora s' io fossi te, e mi fuggisse la ragione; giurerei alla usanza degli Argivi, che non ornerei le chiome, innanzichè non vincessi la ragione di Simia, e di Cebete? Or, diss' io, si ragiona, che nè Ercole contra a due fosse bastevole. Ma, diss' egli, chiama me ancora Ioleo mentre è luce. In vero ti chiamo; ma non come Ercole; ma come Ioleo chiamò Ercole. Niente importerà, diss' egli. Ma egli è da guardarsi primieramente, che non ci avvegna alcuna cosa. (84) Qual cosa, diss' io? che non prendiamo ad odiare le ragioni, come alcuni si prendono ad odiar gli uomini, non potendo avvenire niun maggior male di questo, cioè se odiasse alcun le ragioni. (85) Si fa poi nel medesimo modo l' odio e contro alle ragioni, e contro agli uomini. L' odio contra gli uomini allora se n' entra egli, quando senz' arte crediamo troppo ad alcuno, e pensiamo, ch' egli sia adognimodo vero, e sincero, e fidel uomo; ma il ritroviamo poscia reo, e infedele; e altri

(83) Maravigliosa modestia, e bontà di Socrate nel disputare, del tutto lontana dalla stolida ferocia di coloro, i quali bellicosamente difendono cose, che non intendono, solo perchè il Maestro le ha loro dettate; affinchè con imprudenti ed ardenti dispute, si perda la verità. E' molto più onesta ed utile certamente una modesta, e prudente interrogazione fatta con buona fede.

(84) Comode prefazioni prima che si venga alla giusta disputa: dobbiam guardare di non prendere ad odiar le ragioni, come molti prendono ad odiare gli uomini (che non siamo μισολόγοι, come molti sono μισάνθρωποι) vale a dire, avvegnachè la umana ragione vada fantasticando in questo argomento varie ed incerte opposizioni, per eludere la verità, non si deve percio stabilire, che nulla di certo dir si possa sopra questo soggetto.

(85) Episodio per ispiegare il precetto politico di quell'odio degli uomini: che se abbiamo trovati alcuni uomini perfidi e rei, non per questo dobbiamo tutti gli altri condannare, ed odiare: imperocchè varie sorti d'uomini si danno, non una sola.

(86) Molti degli uomini sono mediocri: pochi eccellenti.

tri di nuovo nella ſteſsa guiſa. Sicchè quando alcuno ſpeſse fiate offeſo, così vien ingannato, da coloro maſſimamente, ch' egli principalmente ſtimava famigliariſſimi, ed amiciſſimi; alla fine ha ſorte in odio tutti, e penſa, che fra alcuno non ſia alcuna coſa adognimodo ſincera. O non te ne avvedi tu, che ciò abbia in uſanza ad avvenire in cotal guiſa? In vero sì, diſs' io. Dunque, diſs' egli, è coſa turpe: e chiaro è che queſto tale tenta di valerſi degli uomini, ſenza l' arte, ch' è d' intorno alle coſe umane? Che ſe ſtudiaſſe a valerſi ſecondo l' arte, penſerebbe veramente, che ciò ſe ne ſteſſe così, come ſe ne ſta: (86) cioè, che gli uomini ſorte buoni, o cattivi ſiano molto pochi; ma moltiſſimi quelli di mezzo. In che modo, diſs' io, dì tu queſto? Così come adiviene nelle coſe o molto picciole, o molto grandi. Iſtimi tu peravventura, che ſia alcuna coſa più rara, che il ritrovarſi o uomo, o cane, o qualunque altra coſa molto grande, o ſorte picciola; e di nuovo preſta, e tarda, o bella, o brutta, o bianca, o nera? O non ſai tu d' intorno a tutte queſte coſe, che ſono i ſommi degli eſtremi rari, e pochi; ma quei di mezzo frequenti, e molti? Così ſtimo, diſs' io. Dunque non iſtimi tu diſs' egli, ſe ſi proponeſſe conteſa di malvagità, che molto pochi in queſto genere li ritroverebbono primi? (87) Egli è veriſimile, diſs' io. Veriſimile sì, diſs' egli: ma non ſono in queſto modo ſimili le ragioni, e gli uomini; ma a te ſono venuto dietro, il qual ora tu ne conduci: anzi in queſto conſiſte la ſomiglianza, quando alcun ſenza l' arte, ch' è d' intorno alle ragioni, crederà, che ſia vera alcuna ragione; ma poco poi paja falſa, la quale alcuna volta è tale, alcuna volta nò, e di nuovo altra parimente, ed altra. (88) Ciò poi principalmente adivien a coloro, che ſi maneggiano moltiſſimo nelle ragioni contraddittorie; perciocchè tu ſai, che ſi penſano eſſi di eſſer alla fine ſapientiſſimi riuſciti, e ſoli, di aver conſiderato, che non ſia alcuna coſa ſana, o ferma nelle coſe, nè nelle ragioni; ma veramente ſi volgano tutti gli enti, e in ſuſo, e in giuſo, come in Euripo, nè in tempo veruno ſiano ſtabili in alcun luogo. Tu parli, diſs' io, troppo il vero. O Fedone, diſs' egli, ſarebbe queſta miſerabile paſſione, ſe eſſendo alcuna ragione vera, e ſerma, e potendoſi comprendere; nondimeno udite dopo tali ragioni, le quali quando pare, che apportino il vero, quando il falſo; alcuno quinci condotto nella ambiguità, non perciò accuſaſſe ſe ſteſ-

(87) Così ſe verremo circonvenuti dalla infedele incoſtanza di alcuno, non abbiamo a ſtabilire, che niente di certo, e di definito può eſſervi.

(88) Secondo queſta ſentenza tratta opportunamente contro la incomprenſibilità di coloro, ch' egli chiama *ἀντιλόγους*; vale a dire di coloro, i quali cercano le ragioni delle coſe per una parte, e per l' altra; di maniera che niente mai di certo ſi può raccogliere. Queſte coſe leggano coloro, i quali eſcludono dalla Filoſofia, come uno che niente inſegni, Platone, il quale eſſi non hanno mai letto, o certamente non hanno inteſo.

so, nè la sua dappocaggine; ma alla fine come infermo trasportasse volentieri da lui in esse tutta la colpa; e nel rimanente della vita le odiasse, e biasimasse, privato omai della verità, e scienza delle cose stesse. (89) Per Giove, diss' io, sarebbe miserabile passione. Dunque primieramente, diss' egli, guardiamoci diligentemente da questo, e non ammettiamo, che ci entri nell' animo, che corra rischio, che niuna delle ragioni sia sincera; ma piuttosto, che non ancora siamo noi sani. Sicchè con tutte le forze è da sforzarsi, che si facciamo sinceri; da te, e da gli altri per causa del rimanente della vita; ma da me per cagion della morte, (90) il quale sono in pericolo di non mi diportare in questo tempo filosoficamente, ma contenziosamente, a guisa di coloro che sono molto rozzi: perchè essi quando dubitan di alcuna cosa non curano, come se ne stia quello, di cui si tratta; ma contendono con ogni forza, che le cose da loro poste a' presenti pajano vere. Or al presente mi è avviso di dover esser solo in questo differente da loro, non mi sforzando di provar a' presenti quello, ch' io dico, se non in quanto fia memestieri peravventura; ma si bene in quanto parerà a me stesso, che così se ne stia egli. Perciocchè, o caro amico, io penso in cotal guisa, e vedi con quanto guadagno sia la mia ragione. Se peravventura sono vere le cose, ch' io dico, è util cosa, che si creda così; ma se dopo la morte non riman niente, nondimeno in questo tempo innanzi alla morte sarò a' presenti manco molesto, e piangerò manco. Or meco non persevererà questa ignoranza, conciossiachè sarebbe ciò male; ma poco dipoi si cancellerà ella. Veramente, o Simia, e Cebete, in cotal guisa apparecchiato vengo al disputare: voi nondimeno se mi ubbidirete, poco curandovi di Socrate; ma della verità piuttosto; se vi paresse, ch'io dicessi alcuna cosa vera, confessatela; altrimenti contraddicete ad ogni ragione, diligentemente guardandovi, ch' io mentre mi sforzo, non inganni me stesso, e voi di compagnia, e mi diparta qual api, lasciando in voi il ponzolo. (91) Ma è da farsi innanzi oggimai. Primieramente riducetemi alla memoria le cose, che dicevate, se non vi è avviso ch' io le mi ricordi. Simia, come penso, si difida, e teme che l'Anima, tuttoche più divina, e più bella del corpo, tuttavia se ne muoja innanzi, ritrovandosi nella forma dell' armonia. Ma mi fu avviso, che

(89) Aggiunge Socrate: se accaderà, che non intendiamo per qual ragione alcuna cosa sia fatta, non dobbiamo accusar le ragioni, ma noi medesimi, e la nostra debolezza; e particolarmente in questo argomento.

(90) Inculca ornatamante la sua certa, ed indubitata opinione intorno alla immortalità. Vuole però, che ne sieno persuasi non per qualche pregiudizio in favore della persona; ma con la forza delle ragioni. Cioè, che si deve attendere non chi parli, ma ciò che si dica.

(91) Dopo avere premesse queste cose per saggio della futura disputa, prima di cominciare la confutazione dei dubbj proposti, li ripete ordinatamente con buona fede, con l'approvazione di Simia, e di Cebete, che li avevano proposti.

che Cebete concedesse, che fosse l' Anima più durabile del corpo; ma sia incerto a chiunque, che spesse fiate, consumati lei molti corpi, alla perfine, lassando alcuna volta l' ultimo corpo, non perisca. E che sia questo stesso morte, la rovina dell' anima, ma solito il corpo di scioglierli di continuo, (92) o non sono queste cose, o Simia, e Cebete, le quali fa bisogno, che noi consideriamo; Consessavano ambidue, che se ne stessero elle così. Or mi dite, diss' egli, non accettate voi tutte le ragioni, che si sono dette dianzi; o alcune vi negate, ed altre ne concedete? Alcune sì, alcune nò, dissero essi. Dunque, diss' egli, che dite voi di quella ragione, onde abbiamo detto, che la disciplina sia rimembranza, e ne segua necessariamente, stando ciò così, che in alcun luogo sia stata l' Anima nostra, innanzichè si rinchiudesse nel corpo. Ciò, disse Cebete (93) mi piacque maravigliosamente, mentre dicevi, ed ora io rimango in questa opinione sì, s' io debbo rimanerne in altra mai. Ancora io, disse Simia, sono finalmente disposto, e mi maraviglierei grandemente, se a me altrimenti paresse mai d' intorno a questo. Mo, o ospite Tebano, disse Socrate, è necessario veramente, che altrimenti ti appaja, se rimarrai in questa opinione: cioè, che l' armonia sia certa cosa composta; ma l' Anima certa armonia da quelle cose formata, che per lo corpo sono estese; conciossiachè da te non si ammetterà mai, che la consonanza sia prima composta, che quelle cose, di cui facea bisogno, ch' ella si componesse: o accetterai tu questo? In niun modo, disse, o Socrate. Dunque consideri tu, diss' egli, che non ti occorre di dir lo stesso, quando dì che l' Anima sia, primachè ella divenga nella specie umana, e nel corpo; e sia composta di quelle cose, le quali non sono ancora? Perchè tu non tieni, tale la consonanza, cui tu dì, ch' ella sia somigliante, anzi veramente la lira è prima, e le corde, e i suoni ancor disconcj, ma finalmente si compone ultima la consonanza fra tutte le cose, e prima si rovina. Per la qual cosa questo parlare in qual guisa col tuo si accorderà egli? In modo niuno, disse Simia. (94) E nondimeno, diss' egli se ad alcun' altra ragione conviene l' esser consonante, convien sì a quella dell' armonia. Egli conviene sì, disse Simia. Dunque questo parlare, diss' egli, discorda con seco; ma vedi

O 2 quale

(92) Confutazione di quella prima opinione contraria, che stabiliva essere l' Anima un' armonia, e perciò nascere ella, e morire col corpo.

(93) Primo sillogismo secondo la ipotesi concessa, che il sapere è un ricordarsi, dalla quale si conchiudeva, che l' Anima esisteva avanti, che esistesse il corpo. Socrate argomenta dall' assurdo in questo modo. Se l' Animo fosse un' armonia, ne seguirebbe, ch' egli non esisteva prima del corpo; il che si era conceduto, e provato. Questo argomento è sodo per la forma dell' argomentazione: è però leggiero e debole, ed è solo un precursore dei più sodi.

(94) Poichè la opinione di Simia era appoggiata solamente ad una opinione probabile, perciò Socrate avverte, che agli esempj non si deve inconsideratamente prestar fede.

quale di queste due ragioni, tu eleggi; che sia la disciplina ricordanza, o l'Anima armonia. Io eleggo, o Socrate, diss'egli, piuttosto la primiera; perciocchè questa è stata fatta senza pruova per certa similitudine, e convenienza; onde pare ancora a molti. Io poi vane giudicai sempre quelle ragioni, che fanno le pruove con quello, ch' è verisimile; e se alcuno non si guardasse, ingannarebbono esse forte, e nella Geometria, e nelle altre cose tutte. Ma la ragione d' intorno alla rimembranza, e disciplina si appoggia sopra fondamento degno di fede; essendosi detto certo, che fosse l' Anima nostra ancora innanzi scorresse nel corpo, in guisachè tenesse con la essenza di lei denominazione dell' ente. Ma io, come mi persuado, la ho ammessa bastevolmente, e bene; e perciò, com' è avviso, necessario è, che per queste ragioni non possa a me assentire, nè agli altri, che chiamano l' Anima armonia. (95) Che poi, o Simia? Pare a te forse, che si confaccia o colla consonanza, o con alcun' altra cosa che si compone; inmodochè altrimenti se ne stia ella, che quelle cose, ond' è composta? In modo niuno. (96) Nè ancora patisca, ovver faccia alcun' altra cosa, com' io penso, oltre a quelle, ch' elle si facciano, o patiscano. Assentì egli. Dunque non conviene, che la consonanza guidi le cose, di cui è composta; ma le segua. Così io penso. Sicchè è forte lontano, che l' armonia si muova in contrario, o suoni, o mandi fuori alcun' altra cosa contraria alle sue parti. Molto sì, diss' egli. Ma che della consonanza? (97) Non è ella secondo la sua natura in tanto consonanza, in quanto ella si modera? Non intendo, diss' egli. S' ella maggiormente, e più si moderasse, potendosi far questo, non sarebbe ella maggiormente, e più consonanza? Ma se manco, e molto poco, parimente manco, e molto poco? Adognimodo. Dunque si ritrova questo peravventura d' intorno all' Anima? Che altra Anima ancora intorno a certa minima cosa sia in quanto Anima, o più, o manco, o incontrario di altra? Non, nò. Deh dì, per Giove. (98) come diciamo noi, che altra Anima abbia mente, e virtù, e sia buona; altra tenga in se pazzia, e malvagità, e sia rea? E diconsi queste cose veramente

(95) Altro argomento fortissimo preso da due assurdi. Ma di questo, secondo il suo costume premette gli apparati. Prima Tesi. Che i composti sono nella maniera medesima, in cui sono quelle cose, che li compongono.

(96) Seconda posizione. Tutta la natura di un composto dipende dalla natura dei suoi principj; e perciò non può essere a quelli contrario.

(97) Dal che ne nasce un Teorema. L'armonia, in quanto è armonia, non è suscettibile di più o di meno; ma intanto è armonia, in quanto ἁρμοσθῇ; cioè ella è in tanto conserto, in quanto acconsente. Questo argomento è preso dalla Etimologia.

(98) Applicazione di questo Teorema alla questione proposta. Si cerca, se l' Anima sia un'armonia. Dall'antecedente adunque nasce un nuovo Teorema, che l'Anima, in quanto è Anima, non è suscettibile di più o di meno; cioè, che l'Anima in confronto di un'altra Anima non è anima nè più, nè meno.

mente? Veramente sì. Dunque fra coloro, i quali suppongono, che l' Anima sia armonia, qual cosa dirà alcuno, che siano nell' Anima queste cose; cioè, il vizio, e la virtù? Forse alcun'altra concordanza, e discordanza; e sia buona la concordante, ed essendo ella consonanza, in se possegga altra consonanza; ma la rea sia ancor essa discordante, nè tenga d' altra in lei? Non ho che risponder, disse Simia. Nondimeno è manifesto, che chi avesse posto, che l' Anima fosse consonanza, sarebbe per rispondere certe cose sì fatte. Ma veramente si è conceduto omai, che niente più, o manco, sia l' una Anima dell' altra Anima. Tale poi si è ciò che si concede, che non sia maggiormente nè l' una più, nè meno consonanza dell' altra, nè sotto a manco gradi: non è egli così? Adognimodo. Or quella che non fosse nè più, ne meno consonanza, per certo non sarebbe nè più, nè meno moderata: è egli così? E' sì. Ma quella che non fosse moderata più, nè meno, potrebbe ella esser partecipe della consonanza de' più, o de' manco gradi, o parimente piuttosto? Piuttosto egualmente. Sicchè l' Anima; poichè non è nè l' una, nè l' altra secondo la natura di lei, più, nè manco Anima, in conseguenza non è nè più, nè meno temperata. E' come tu dì. Or essendo così disposta, non è ella niente partecipe più di consonanza, o di dissonanza. Niente più. Più oltre, essendo ella così ordinata, possiede l' una, piucchè l' altra, di malvagità, o di virtù? (99) Poichè è dissonanza la malvagità; ma virtù consonanza. Niente più. Anzi, Simia, secondo la retta ragione, niun' Anima sia partecipe di malvagità, se sarà consonanza: poichè la vera consonanza secondo quello, ch' è consonanza, non si fa partecipe di discordanza mai. Non mai per certo. Dunque l' Anima, la qual sia Anima non s' infetterà al tutto di malvagità: perchè in qual modo secondo le cose, che si son dette? Dunque in questo modo tutte le Anime degli animali tutti saranno parimente buone, se similmente saranno Anime, in quanto all' esser Anime. A me, o Socrate, così pare. Ma dì, pare a te, che in cotal guisa si dica bene, e ne segua, se vera fosse quella supposizione, che fosse l' Anima consonanza? In niun modo, nò. Ma che? diss' egli, fra tutte le cose, che sono nell' uomo, affermi tu forse, che altra cosa, fuorchè l' Anima, signoreggi, massimamente la prudente? Non io, nò. Compiacendo ella forse alle perturbazioni del corpo, o contrastandole piuttosto? Dico poi certa tal cosa, come se sotto al caldo si affannasse di sete, nondimeno

(99) Spiegazione di quest'ultimo Teorema: che la virtù è un'armonia dell' Anima, cioè una consonanza, ed il vizio una dissonanza (ἁρμονίαν, ἢ ἀναρμοστίαν) Poste queste cose raccoglie: se l' Anima è un' armonia, poichè la virtù, ed il vizio nell' Anima si considerano per consonanza, e dissonanza, ne seguirebbe, che nell' Anima non potrebbe cadere alcun vizio, e che perciò non vi saria alcun' Anima cattiva: vale a dire si toglierebbe del tutto la differenza del buono, e del cattivo, il che è un gravissimo assurdo.

no frattanto si opponesse l' Animo, ed in contrario il tirasse acciò non bevesse; simigliantemente se opprimesse la fame, non mangiasse. E per certo vediamo noi in moltissime altre cose opporsi l' Anima alle passioni del corpo; o nò? Anzi sì. (100) Non abbiamo noi confessato di sopra, che se l'Anima fosse consonanza, non sarebbe per dissonare da quello, onde si tira, o si rallenta, o si muove; o se qualunque altra cosa patisse le cose, dalle quali essa si crea, le seguirebbe, e non le guiderebbe mai? Lo abbiamo confessato, diss' egli, perchè nò? Dunque non ci par egli, che faccia tutto il contrario, in quanto ella guidi tutto quello, di cui dirà alcuno, ch' ella si formi, e contrasti quasi ad ogni cosa per tutta la vita, e signoreggi in tutti i modi? Alcuna volta più aspramente castigando con certo supplicio col mezzo della Gimnastica, e della Medicina; ma altra volta castigando più mansuetamente col minacciare, e con lo ammonire incontro alle cupidità, alle ire, e a' timori, come certa cosa, che contra ad altra favelli; come scrive Omero nell'Odissea, là ove dice di Ulisse: Allora battendosi il petto, così parla egli inverso al cuore: Ancora, o cuore, sopporta questo, avendo tu eziandio sopportato cose più gravi. O pensi tu, che Omero abbia ciò detto nel suo poema, considerando, che sia certa armonia, e tale che sottogiaccia alle passioni del corpo; ma non guidi, e signoreggi? O piuttosto quasi l' Animo sia certa cosa di gran lunga più divina, che l' armonia? Per Giove mi pare, ch'egli lo abbia significato più divino. (101) Dunque, ottimo uomo, non diremmo bene, che l'Anima fosse certa armonia: perchè così, come pare, non assentiremmo ad Omero Poeta divino, nè a noi stessi. Così è. Stiano le cose così. Or, com' è avviso, abbiamo placato bastevolmente l'armonia Tebana. Ma, o Cebete, in che guisa, e con qual argomento placheremo la ragione di Cadmo. O Socrate, disse Cebete, mi è avviso, che tu ritroverai la via.

(100) Altro assurdo. Poichè l' Anima è capace di virtù, e di vizio (come apparisce dalla pugna della ragione, e delle cupidità irragionevoli) ne seguirebbe, che l' Anima non sarebbe Anima: cioè si congiungerebbono cose del tutto incongiungibili, come se alcuno volesse combinare la dissonanza con l' Armonia; il che è affatto sconvenevole. Avrebbe potuto Socrate aggiungere un'altro assurdo grandissimo; cioè, che in tal maniera si stabilirebbe l' Anima mortale, se l' Anima fosse armonicamente costituita dalla organica comunicazione del corpo. Vero è, che Socrate avrebbe usata una petizione di principio: imperocchè questo volevano provare gli Avversarj; ma la opinione della immortalità dell' Anima deve credersi per sè medesima; e si deve tenere per grandissimo assurdo tutto, che è contrario. Descrive poi l' ufficio dell' Animo verso il corpo: e di regger quello (il che intende con le parole, che usa di Ginnastica, e di Medicina; così che l'uno dipenda da noi, l'altro a' medici appartenga, quando la necessità lo richieda) e di dirigere tutte le cupidigie: come se nell' uomo due cose imperanti vi fossero, ed egli dovesse esser retto dai comandamenti di quella, ch'è dominante. Del che parla abbondantemente nel Timeo.

(101) Conchiusione: che si deve escludere la opinione di Simia dell' armonia degli Animi. Chiama questa opinione Tebana, perchè Simia era Tebano. E per questa ragione chiama di poi Cadmea la ragione di Cebete, e perchè Cebete era Tebano, e per alludere alla nota favola di Cadmo, dei soldati che pullulavano dalla terra: imperocchè Cebete aveva attaccata una nuova, e replicata battaglia.

via. Per certo tu ſuori della noſtra opinione maravglioſamente hai inveſtigato queſta ragione incontro all'armonia: (102) conciofſiachè vedendo io Simia dubitante, mi maravigliava ſorte, ſe alcun poteſſe valerſi delle ragioni di lui. Sicchè mi fu di ſomma maraviglia, ch'egli non abbia poſſuto ſoſtenere non pur il primo empito della tua ragione. Laonde non mi maravigliarei, ſe lo ſteſſo ancora patiſſe il ſermone di Cadmo. O uomo dabbene, diſſe Socrate, non dir sì gran coſe, affine alcuna invidia non c'impediſca la ragione, che ſi dee dire. Di queſto poi ne arrà cura Dio: ma noi, come diſſe Omero, contendendo dappreſſo, facciamo la prova, ſe peravventura da te ſi dica alcuna coſa. Or la ſomma di ciò che tu cerchi è sì fatta. Tu giudichi, che ſia da ſtimarſi incorruttibile l'Anima noſtra, ed immortale, ſe l'uomo Filoſofo nella morte ſicuro, e con gran fidanza, ſperando nell'altra vita di dover eſſer via più beato per lo ſtudio della Filoſofia, non abbia qualche pazza, e ſtolta fidanza. Il dimoſtrar poi; che l'Anima ſia certa coſa ſorte, e ſomigliante alle divine, e ſia ſtata innanzi a noi, tu dì, che non ſia d'impedimento niuno, che tutte queſte coſe non ſignifichino la immortalità: ma ſolamente ſia l'Anima più durabile del corpo, e ſia ſtata molti ſecoli innanzi a noi, ed abbia conoſciuto, e fatto molte coſe; nondimeno per queſte niente più ſia da ſtimarſi immortale: anzi queſta, entrata nel corpo umano, quaſi certa infirmità, ſia ſtato principio a lei di rovina; inmodochè e ſia in queſta vita miſera, e periſca con quello, che ſi addimanda morte. Non iſtimi tu poi importar niente, ſe una volta ſola, o ſpeſſe volte ſe ne ſcorra nel corpo, acciò tema qualunque di noi: perchè meritamente converrebbe, che temeſſe, ſe non foſſe pazzo chi non ſapeſſe, nè poteſſe aſſignar la ragione dell'immortalità dell'Anima. Certe coſe tali, o Cebete, ſono quelle, che ſi dicono da te, ed io a ſtudio le ridico ſpeſſe volte, affine alcuna non ci eſca di mente, ſe tu voleſſi aggiungervi, o levarvi niente. In vero al preſente, diſſe Cebete, non mi ſa biſogno levar alcuna coſa; e queſto è quello, ch'io mi dico. Allora Socrate, avendoſi alquanto in sè recato, rivolto in verſo a sè ſteſſo diſſe: O Cebete, tu non ricerchi certa lieve coſa; ma per cui cagione ſa biſogno trattar la cauſa della generezione, e corruzione. Io, ſe tu vuoi, ti narrerò le coſe, che mi ſon avvenute. Poſcia ſe alcuna di quelle, ch'io dirò, penſerai, che ti poſſa eſſer di giovamento alla perſuaſione di ciò che tu dì, la uſerai. Il voglio certo, diſs'egli. Dunque odi me omai recitante. (103) In vero, Cebete, eſſendo io giovane ardeva di

certo

(102) Frappoſte alcune coſe, che ſervono per ornamento del dialogo, paſſà alla confurazione della ſeconda ſentenza, rammemorando la prima, ed indicandone la ſomma.

(103) Accomoda maraviglivſamente la ſua riſpoſta alla opinione avverſaria, che

vuol

certo desiderio maraviglioso di quella sapienza, la qual chiamano Istoria naturale, stimando io eccellentissima cosa, il conoscer le cagioni di qualunque cose, per le quali si facessero, e rovinassero elle, e perchè fossero: e spesse volte mutava me stesso, ed in suso, ed in giuso, considerando primieramente certe cose tali. Forse quando il caldo, ed il freddo riceveranno alcuna putrefazione (come dissero alcuni) allora si nodricheranno gli animali? Più oltre se fosse il sangue, con cui sappiamo, o lo aere, o il fuoco; o non fosse veruna di queste cose, ma il cervello, che desse i sensi dell'udire, del vedere, dell'odorare; e da questi poi si facesse la memoria, e la opinione; ma dalla memoria, e dalla opinione prendendo quiete, nascesse col mezzo loro la scienza. Sicchè considerando le corrozioni di queste cose, e quelle passioni, che adivengono intorno al Cielo, ed alla Terra, alla perfine parve a me sì fattamente d' esser grossolano d'intorno a questa considerazione, che niente più. Or per questo ti porterò bastevole congettura. Per certo sono in guisa accecato per una considerazione sì fatta, che ancora quelle cose, che manifestamente sapeva innanzi, come a me, e ad altrui pareva, io disimparassi; e veramente altre molte, le quali innanzi io pensava sapere, e perchè crescesse l'uomo. Pensando io, innanzichè fosse a ciascun manifesto, che l' uomo crescesse per lo cibo, e per lo bere, quando che da' cibi si aggiungono le carni alle carni, e gli ossi agli ossi; e così secondo la stessa ragione nell' altre, allora certo riuscendo. Primieramente la mole picciola, dopo grande, quando a ciascheduna si aggiugne le cose sue; in cotal guisa si facesse grande un picciol uomo. Dunque io pensava allora in cotal guisa: non ti par forse modestamente? A me par sì, disse Cebete. Appresso considera questo; perchè io pensava, che assai bene mi pa-

vuol consutare alla conformazione della medesima, confutandola così, com'è costituita. Cebete non aveva apportata veruna ragione, ma solamente alcuni pregiudizj, che parevano di gran momento. Oppone a questi pregiudizj nuove ragioni; e li contrasta e combatte in modo, che con la forza, ed autorità di quelle più gravi ragioni cadono, e sono disfatti. Questa è la somma delle ragioni: che l'Anima è immortale, e non perisce per il sopravvenimento della morte, ma sempre rimane perenne: la vera cagione di questa immortalità si deve cercare in Dio, il quale, come espressamente dice è *αὐτὸ τῆς Ζωῆς εἶδος*, cioè la stessa specie, e fonte della vita. Per lo chè Socrate stabilisce, che pessimamente si fa, se allora quando si cercano le cause delle cose, falsamente ci fermiamo nelle secondarie, tralasciata la principale, e la vera. Indi errarsi ancora gravemente, se tralle seconde pigliamo le più remote, e tralasciamo le prossime, e le vere. Socrate adunque viene ad affermare, che anco dalla forza delle cause, e delle ragioni prossime si vede, che l'Anima è immortale; siccome dimostra con alcuni principj, che pone, e prova con l'esempio di altre cose: ma sempre in maniera che insegna, che la causa certa e vera causa delle cause si deve unicamente prendere dallo stesso Dio specie della vita. Pare adunque, che questo sia il capo di un così lungo ragionamento: essere cosa sciocca, e non da Filosofo talmente fermarsi nelle cause seconde, che si abbandoni la principale, e primaria, ch'è vera causa: mentre le altre sono solamente concause, e primarie ministre di quella. Non ci rincrescerà però d'indicare tutte queste cose a parte a parte.

paresse qualora io giudicava l'uomo, o il cavallo grande vicino al picciolo, che l'un dell'altro fosse maggior nella testa, e più chiaramente mi parevano ancora più dieci, che otto, aggiugnendosi due all'otto. Oltreciò la cosa di due braccia fosse maggiore di quella d'uno, avanzandola nella metà. Ma ora, disse Cebete, che giudichi tu d'intorno a questo? (104) Per Giove, a me par veramente di esser forte lontano, ch'io pensi d'intender la cagione di alcuna di queste cose, come quello, che ancora non mi posso persuadere, che quando alcun aggiugna l'uno all'uno, all'ora o quell'uno, cui egli è aggiunto si faccia due, o anche lo aggiunto; e quello, cui si aggiunse per l'aggiunta dell'uno all'altro riesca due. Perchè mi maraviglio, se quando era e l'uno, e l'altro di questi separato, allora e l'uno, e l'altro era uno, e non due; ma poichè si appressarono, questa sia stata la cagione che si facessero due, cioè questo congiungimento, con cui si sono posti oggimai presso. Nè anco se alcun dividesse l'uno, eziandio non mi potrei persuadere, che fosse causa questa divisione, che divenissero due; facendosi allora, e dianzi contraria la cagione, onde si faccian due; allora perchè si congiungevano in uno di compagnia, e si poneva appresso l'uno all'altro; ma ora perchè si rimove l'uno dall'altro, e si divide. Nè perchè si faccia uno, ancora il penso sapere; nè, per dire sommariamente, so professione di conoscer per questa via alcun'altra cosa, perchè si faccia, o muoja, o sia; ma io mescolo indarno cert'altro modo; ma non lo ammetto in niuna guisa. (105) Or avendo io udito alcuna volta da uno, il qual leggeva dal libro di Anassagora, come diceva questa sentenza di lui; cioè, che la mente adornasse tutte le cose, e di tutte fosse la cagione: in vero mi son dilettato forte di questa sorte di cagione, in certo modo stimando

(104) La sperienza (dice il proverbio) è maestra dei stolti. Egli per tanto afferma di aver provato col proprio esempio, che quella curiosa ricerca delle cause è vana: onde ne nasce, che la verità o intieramente si ignora, o certamente si rende oscura. Dà gli esempj, da'quali apparisce tal vanità. Il primo esempio è adattatissimo alla questione proposta: vale a dire della origine dell'Anima, intorno alla quale si disputa. Descrive espressamente la opinione di coloro, i quali mentre vogliono dimostrare una certa ordinata partecipazione di affezioni (ch'egli chiama *συμπάθειαν*) dell'Anima con i sensi corporei (cioè del senso comune con la fantasia, della fantasia col discorso, del discorso con la ragione) rendono l'Anima organica, vale a dire distruggono intieramente la natura di lei, e fanno, che cose per sè chiare s'involgano in pericolosissime tenebre, o certamente si revochi in dubbio quello, di che per avanti eravamo, e dovevamo essere persuasi. E' del tutto infelice quella perquisizione, con la quale si ricercano poi nuovi ammassi di scienze, e non s'impara mai nulla di certo, e di sodo.

(105) Accomodando ora al suo soggetto quello, che in generale aveva detto, riprende Anassagora antico Filosofo, il quale poneva in tal modo una certa prima causa, chiamata Mente, investigando con troppa curiosità le cagioni naturali, e dando loro maggior peso di quello, che si conveniva, distruggeva quella prima; e poi per seconde assegnava quelle, ch'erano lontane, cioè quelle le quali non dimostravano ciò, che in cadauna cosa fosse Ottimo. Chiama poi Ottimo quello, che a cadauna cosa è proprio, e particolare.

confacevol cosa, che la mente fosse cagione di tutte le cose; e pensava s'egli fosse così, che la mente adornasse il tutto, e qualunque di esse col mezzo di lei fosse disposta ottimamente, come la si potea disporre. Per la qual cosa se alcun volesse ritrovar la cagione, onde qualunque cosa si faccia, o perisca, o sia; sarebbe da ritrovar questo; cioè, in che modo fosse ottimo a ciascheduna, o di essere, o di patire, o di fare qualunque altra cosa: e da questa ragione non sarebbe nient'altro da considerarsi dall' uomo, o d'intorno a sè stesso, o d'intorno agli altri, se non ciò, che fosse buonissimo, ed ottimo. Egli è poi necessario, che chi conosce questo, abbia conosciuto ancora ciò, ch'è peggiore, essendo di queste cose la medesima scienza. Per certo questo meco considerando, mi allegrava, stimando di aver ritrovato Anassagora maestro, il quale m' insegnasse la ragione delle cose; il che cotanto desiderava; e mi dicesse primieramente se la Terra fosse piana, o rotonda; e dettomi questo, mi soggiugnesse la cagione, e la necessità, apportando, che meglio sia, e sia stato meglio, ch'essa tale si ritrovi. Laonde se dicesse esser la Terra nel mezzo del Mondo, poscia dichiarasse, che sia stato meglio, che fosse nel mezzo. Che s'egli questo mi dimostrasse in cotal guisa, mi apparecchiava quasi per non por più niun' altra specie di cagioni. Appresso mi aveva similmente apparecchiato a cercare, ed ascoltar del Sole, e della Luna, e delle altre Stelle, e delle velocità loro tra sè, e de'rivoglimenti, e di tutte le passioni sì fatte, cioè, perchè, ed in che modo sia meglio, che tutte esse facciano, o patiscano qualunque cose fanno, ovver patiscono; perchè io non pensava avendo egli detto da principio, che si adornassero tutte le cose dalla mente, ch'egli fosse per apportare altra cagione in esse; che perchè fosse meglio, ch'esse se ne stessero così, come si stanno. Per la qual cosa io pensava, ch' egli in rendendo la cagione, a ciascheduna cosa, e comunemente a tutte assegnasse ciò, che fosse ottimo a ciascheduna; ed a tutte il comun bene. Nè io arrei venduto per molto prezzo le mie speranze; ma con sommo studio prendendo i libri, quanto prima mi fu possibile, li leggeva, affine conoscessi tosto ciò che fosse ottimo, e pessimo. Dunque, o amico, condotto da questa speranza maravigliosa, incominciando a legger il libro, veggo, che un uomo in modo niuno non si vale della mente, nè attribuisce niuna cagione all'ornamento delle cose; ma assegna in vece delle cause loro, nature di aere, e di terra, e di acqua, ed altre molte sconvenevoli cose. D'intorno a che mi fu avviso, ch'egli faccia in quella guisa, come se alcun dicesse, (106) che Socrate colla mente faccia qualunque cosa fa: poscia

(106) Dimostra inetta con un chiarissimo esempio quella distribuzione delle cause seconde.

poscia dichiarar volendo la cagione di ciascheduna delle cose ch' io so, primieramente dicesse, ch' io ora perciò seggo, perchè è composto il mio corpo di ossa, e di nervi; e sono sode le ossa, ed hanno gli spazj delle giunture tra loro separati; ma i nervi ordinati, inmanierachè siano buoni di tirarsi, e di ritrarsi abbracciando le ossa colle carni, e colla pelle, dalle quale son contenuti. Dunque levandosi gli ossi ne' suoi congiungimenti, i nervi che in cotal guisa tirano, e si rallentano, comodamente fanno, ch' io possa piegare qualunque membro; e per questa cagione io segga qui piegato: e di nuovo assegnasse alcune altre cagioni della mia disputa le voci, e lo aere, e lo udito, ed altre moltissime della sorte medesima; dispregiando le verissime cagioni: perchè sia parso agli Ateniesi di condennarmi, e perciò ancora a me sia parso meglio di seder qui, e cosa più giusta, aspettando di pagar le pene, ch' essi comandassero. Perciocchè già molto per Cane, com' io penso, questi nervi, e queste ossa appresso a' Megaresi, o Beozj sarebbero state portate dalla elezione di ciò, che ottimo è, se non avessi stimato più giusto, e meglio pagar qualunque pene alla città, che da me ricercasse, che fuggir celatamente, e viver bandito. Or è sconvenevole forte il chiamar cagioni certe cose sì fatte. Ma se alcun dicesse, che senza ossa, e nervi, e simiglianti cose, io non possa fornir ciò, che mi par di fare; per certo direbbe il vero: nondimeno con lo affermare, ch'io facessi qualunque cose io fo per questo, e a questo modo mi valessi della mente, ma con la elezione di ciò, che è ottimo; si mancherebbe molto, e grandemente nel ragionamento; non potendosi divider, che altra sia la vera cagione di alcuna cosa, (107) ed altra cosa quella, senza la quale la causa non può esser cagione: il che a me pare, che il volgo brancolando quasi nelle tenebre, e servendosi dell' altrui occhio, lo chiami quasi cagioni. Sicchè alcuni mettendo intorno alla Terra un invoglio dal Cielo, la fanno stabile; altri poi la sostengono qual una

P 2. grand'

(107) Sentenza perspicua di Platone intorno alle cause, che ora abbiamo toccato. Errano gravissimamente coloro, i quali nelle seconde cause del tutto si fermano, e la primaria tralasciano. Nota dunque due generi di cause: una ch'è veramente causa; ed una cert'altra, senza di cui la causa non può esser causa; cioè, com' egli dice una τὸ ὄντι αἴτιον: un altra ἐκεῖνο ec. Egli poi chiama le cause seconde una causa senza di cui la causa non è causa, perchè la causa prima si serve del ministero di quelle; e riguardo a noj, la forza di quella non potrebbe senza le seconde a noi pervenire; onde parimente riguardo a noi non sarebbe causa. Qui nega espressamente, che le cause seconde, sieno cause. Lo sono però alla loro maniera, in quanto dalla prima causa, cioè da Dio sono state create, e subordinate per particolari, e determinati usi, cioè concause, e cooperatrici; e com'egli dice nel Timeo, delle quali Iddio si serve per perfezionare la idea dell'Ottimo. Insegna adunque, che nel ricercare le cagioni delle cose si deve riconoscere la divina, e potentissima forza di quella causa principale. Delle Idee si parla a suo luogo nel Timeo, e nel Parmenide; dico però incidentemente, che appresso Platone sono intieramente lo stesso Idea, e Causa: (τὴν ἰδέαν, καὶ τὸ αἴτιον) affinchè non si fingiamo qui chimera d'idee, come molti sogliono intendere.

grand'arca da fornajo nell'aria, come sopra una base, ma non ricercano la potenza, onde al presente sia così ordinata, come sì poteva ottimamente ordinare, nè pensano, che abbia certa virtù divina; ma stimano di aver ritrovato certo Atlante robusto, ed immortale, il quale maggiormente contegna tutte le cose, non istimando daddovero, che niente annodi, e contegna il buono, ed il decente. Io dunque sarei volentieri scolare di qualunque si sia per imparar come se ne stà questa cagione. Ma poichè di questa sono privato, nè io potei ritrovarla, nè d'altrui impararla; mi sono macchinato la seconda navigazione per investigarla. Vuoi tu, o Cebete, ch'io la ti dimostri? Il desidero a maraviglia, disse Cebete. Alla perfine giudicai, ch' essendo io già stanco d' intorno al considerar gli enti, mi avessi a guardare, che 'l medesimo non mi avvenisse, che suole incontrar a coloro, i quali affissano la vista nel Sole ecclissato; conciossiachè alcuna fiata si priverebbono di vista, se non vedessero l'immagine di lui nell'acqua, o in alcuna cosa tale. (108) Certa cosa sì fatta io considerai, e temei, che affatto non mi si acciecasse l'animo, s'io riguardava con gli occhi le cose, e mi metteva al toccarle con ciaschedun senso. Per la qual cosa ho io stimato utile ricorrer alle ragioni, ed in esse considerare la verità degli enti. Ma peravventura questa nostra somiglianza in ogni parte non si confà; perchè io non considero molto, che chi contempla gli enti nelle ragioni, li veda meglio nelle immagini, che colui che nell'opre li risguarda. Ma nondimeno per questa strada ho indirizzato il mio viaggio, e supponendo la ragion sempre, la qual giudico fortissima, suppongo come cose vere quelle, che mi è avviso, che concordino con lei; e ciò so io, ed intorno alla cagione delle cose, ed intorno al rimanente tutto: ma quelle che discordano niego esser vere. In vero io ti voglio dichiarare apertamente ciò ch' io dico, non pensando, che ancora tu lo intenda. Per Giove non molto, disse Cebete. Or non apporto alcuna cosa di nuovo; ma quello, che mai non cessai nella disputa antedetta, ed altre volte spesso. Dunque io vengo a dimostrarti già la specie della causa, la qual di continovo ho trattato, ed a quelle cose spesse volte cantate ritorno oggimai, e da esse incomincio, supponendo che sia alcuna cosa bella per sè, e buo-

(108) Applicazione dell'antecedente dottrina delle cause alla questione, che si trattava della immortalità dell'Animo; della quale si ricerca la causa. Premette in qual maniera, e con quale strada si sia dato ad investigare quella prima causa: della quale poichè la luce è inaccessibile, nel rimirarla si è servito di alcune immagini; cioè non vi è andato di volo, ma a gradi è arrivato a conoscerla. Dice che questi gradi sono τὺς λόγους, cioè o le ragioni, o li discorsi, che sono vestigj delle ragioni; e questi dice, che sono efficaci, ed operativi, acciocchè non pensiamo, che parli di una immaginaria cognizione. Laonde Platone afferma, che siccome Iddio è una causa potentissima di tutte le cose naturali, così egli è sola, e certissima cagione dell'Anima. Il qual fondamento dobbiamo certamente supporre per questa ricerca, prima di venire ad altre ragioni più a noi vicine.

e buona, e grande, e le altre cose tutte; le quali se tu mi ammetterai, o concederai che sieno elle, io spero di dimostrarti per esse la cagione, e ritrovar, che sia l' Anima immortale. Or come io le ti abbia concedute, non ti è bisogno di prefazione affine, che tu conchiuda. Considera omai quello, che da queste ne segua, se d' intorno ad esse tu mi assentissi; estimando io, se alcun' altra cosa è il bello, fuorchè il bello, che per niun' altra cosa sia bello, che perchè è partecipe del bello, e similmente dico tutte le cose. Dimmi, ammetti tu questa tal cagione? La ammetto, sì, diss'egli. Dunque non apprendo più oltre, nè posso conoscere quest' altre saggie ragioni: ma se alcun mi dirà, perchè sia bella qualunque cosa, cioè, perchè abbia il color fiorito, o la figura, o qualunque altra tale; lasciando io le altre cose andarsene alla buon' ora; essendo solito in tutte le altre di turbarmi, questo semplicemente, e senza dubbio, e peravventura io tengo omai presso di me, che nient' altro sia, che faccia alcuna cosa bella, che o la presenza, o la comunicanza del bello, in qualunque guisa e maniera si aggiugna egli: (109) conciossiachè ciò non ancora affermerei. Ma che tutte le cose si facciano belle col bello, pare così a me, come agli altri sicurissimo, che si risponda; e aderendo a questo, io penso di non cader mai; ma ch' io, e qualunque altro possa risponder sicuramente qualunque cose sono belle, farsi belle col bello: forse non par egli ancora a te? A me sì, disse Cebete. Dunque e le cose, che son grandi, sono grandi per la grandezza, e le maggiori similmente maggiori, e quelle che son minori, per la picciolezza minori. Egli è così. Dunque nè tu assentiresti, se alcun dicesse, che altri fosse maggiore di alcun altro nella testa, e chi minore nella testa fosse minore: ma attesterei, che non sei per dire niun' altra cosa, che ogni maggiore di altra cosa, non in altro sia maggiore, che nella grandezza, e maggiore per questo, cioè per la grandezza; ma minore similmente in niun' altra cosa, che nella picciolezza, e per questo sia minore, cioè per la picciolezza: temendo, com' io penso, se tu dicessi, ch' alcun fosse maggior o minore nella testa, alcuno così ti si opponesse, primieramente, che colla medesima cosa sarebbe per farsi maggior il maggiore, e il minor minore; posciachè nella testa, la qual è cosa picciola, tu affermi che il maggior sia maggiore. Or ciò direbbe, che fosse somigliante ad un mostro, dicendo tu, che altra

cosa

(109) E' adunque un chiarissimo assioma, che tutto ciò ch' è nella natura delle cose, ha, e la forza di esistere, ed ogni ragione della sua natura da Dio, il quale è la prima, e vera cagione di tutte le cose, e da cui tutte le cose e sono, e si dicono; ovvero (come parlano gl' Interpreti) tutto si fa per mezzo della sua idea. E questa è la prima parte di questa disputa della immortalità dell' Animo: vale a dire, che Dio immortale ha datto all' uomo un Animo divino ed immortale; il che aveva dimostrato ancora più sopra. Qui per chiarezza si adoprano degli esempj.

cosa sia grande per alcuna picciola: non temeresti questo tu? Allora Cebete sorridendo disse: Io lo temerei sì. Dunque, diss' egli, temeresti tu di dir similmente, che dieci fossero due più di otto, e per questa cagione li avanzassero; ma non nella moltitudine, e per la moltitudine: e parimente la cosa di due braccia sia maggiore di quella di uno nella metà, non nella grandezza; essendo ciò parimente da temersi? Adognimodo. Ma che? Se si aggiugnesse l' uno all' uno, quest' aggiunta sarebbe cagione, che si facessero due, o se si dividesse egli, non arresti paura di dire, che la divisione fosse cagion di due? Ed altamente grideresti, che tu non sai in qual altro modo alcuna cosa si facesse, se non con l' esser partecipe di certa essenza a ciascheduna propria, di cui ella ne sia partecipe; e d' intorno a queste cose grideresti, che tu non tenessi niuna cagione, perchè si facessero due, fuorchè con l' essere partecipi della dualità: ma facesse bisogno, che di lui fossero partecipi qualunque cose sono per dover esser due; e parimente dell' unità qualunque cosa, la qual fosse per farsi una? Or lascieresti tu, che se ne andassero alla buona ventura queste divisioni aggiunte, e il rimanente delle arguzie sì fatte; e lascieresti a' più saggi di te, che in vece di quelle rispondessero secondo il lor volere: tu poi temendo, come si suol dire, la tua ombra, e ignoranza, e appoggiato a quella sicurissima posizione, così veramente risponderesti? Ma se abbracciando alcuno la posizione, facesse istanza, lascieresti tu, che se n' andasse egli alla buon' ora, nè innanzi risponderesti, che non avessi considerato, se le cose, che di là derivassero si accordino, o discordino di compagnia? Or quando facesse bisogno, che tu avessi a render conto di lei, la porteresti nel modo medesimo, e di nuovo addurresti altra posizione, che paresse delle antedette migliore, finchè tu pervenissi ad alcuna cosa sufficiente; ma non insieme mai ti confonderesti a guisa di contenziosi, disputando, e del principio, e di quelle cose, che derivano da lui, se da te si volesse ritrovar alcuno degli enti? Conciossiachè essi peravventura non si curino punto di questo, nè tengano niun pensiero, essendo essi bastevoli per la sapienza, e di mescolar tutte le cose di compagnia, e di compiacer nondimeno a loro stessi. Ma se tu sei, com' io stimo, del numero de' Filosofi, farai così, com' io dico. Tu parli, disse Simia, e Cebete, il vero. *Echec.* Per Giove, o Fedone, verisimilmente sì, avendomi egli a maraviglia parso di aver ciò dichiarato espressamente a ciascheduno ancora grossolono. *Fed.* Così affatto, o Echecrate, parve similmente a tutti i presenti: *Echec.* (110) Perciocchè pare eziandio.

(110) Altre prove intorno alla questione medesima della immortalità, prese dalle ragioni prossime delle cause seconde: con le quali si conclude quello stesso, che si è conchiuso di sopra. Premette secondo il suo costume alcune Tesi, per dedurre quello che ha proposto.

dio a noi in udendo il medesimo ora, i quali eravamo assenti. Or quali cose poscia si dissero da loro? *Fed.* In vero, com' io penso, poichè questo si concedè a Socrate, e si assentì, che qualunque specie fosse alcuna cosa, e quelle che di esse sono partecipi avessero la loro denominazione; poscia io lo addimandava in cotal guisa. Se queste cose se ne stanno così, quando da te si dice, che sia Simia di Socrate maggiore; ma minor di Fedone; all' ora non si afferma egli da te, che sia e l'una, e l'altra in Simia, e la grandezza insieme, e la picciolezza? Veramente sì. Or, diss' egli, confessi tu che questo, cioè che Simia ecceda Socrate, non se ne stia così veramente, come si proferisce colle parole? (111) Perciocchè tu non istimi, che sia ordinato Simia da natura, inguisachè egli superi per quello, che sia Simia; ma con la grandezza, la qual ei tiene; nè da capo, che sia ecceduto Socrate per quello, che è Socrate; ma perchè abbia la picciolezza, rispetto alla grandezza di lui. Tu parli il vero. Parimente non sia da Fedone superato per quello, che Fedone sia Fedone; ma perchè tien Fedone la grandezza, rispetto alla picciolezza di Simia. Così è. Per la qual cosa così tiene Simia la dinominazione del picciolo, e del grande; conciossiachè posto in mezzo d' ambidue supera la picciolezza dell' uno colla grandezza; ma cede alla grandezza dell' altro colla picciolezza. Ed insieme sogghignando disse: (112) In vero mi è avviso di aver ciò descritto affettatamente; ma nonpertanto egli è com' io dico. Assentì egli. Or per questo, dico, desiderando, che a te paja quello, che pare a me; perciocchè io penso, che non solamente la grandezza abbia natura mai di esser insieme grande, e picciola; ma non ancora la grandezza, ch' è in noi, abbia natura di ricever picciolezza, nè di esser superata: ma che di due una ne avvegna; o che fugga, o si sottragga, quando si avvicina la contraria picciolezza, o muoja quando viene; nè abbia natura aspettando, e ricevendo la picciolezza, di esser altra cosa da quella, ch' era: come io avendo preso, e sostenuto la picciolezza, e ancora essendo lo stesso, ch' io sono, così io sono picciolo. Quello poi, ch' è il grande, non sostenne mai di esser picciolo; simigliantemente il picciolo, ch'è in noi, non ha natura mai, o da farsi, o d'esser grande; nè verun altro de' contrarj, mentre è quello che era, patisce insieme il farsi, o l'esser contrario; ma in questa passione si diparte, o perisce. Così al tutto stimo, disse Cebete. (113) Allora alcun di coloro ch'erano

(111) Prima Tesi: nel confronto delle cose non si devono considerare semplicemente le cose stesse, ma le relazioni, e rapporti di esse.

(112) Seconda. I contrarj, in quanto sono contrarj, nè insieme si fanno, nè insieme esistono; ma o cedono, o periscono in questa vicenda, con cui uno all' altro suc cede. Il verbo *τολμᾶν*, è qui figuratamente applicato alle cose inanimate.

(113) Obbiezione presa dalla dottrina di sopra indicata, la quale parerebbe contraddittoria. Imperciocchè si è detto di sopra, che i contrarj nascono dai contiarj, e qui dice, che i contrarj non possono esser insieme.

no presenti udendo questo (ma quale egli si fosse non bastevolmente me lo ricordo) Deh per li Dei, diss' egli, non si concedè dianzi da noi il contrario di ciò, che si dice al presente, cioè, che dal minore si faccia il maggiore, e dal maggior il minore? E veramente sia questa la generazione de' contrarj da' contrarj? Ma ora mi è avviso, che diciate, che ciò non si possa far mai. (114) Or avendo Socrate ascoltato, con lo appressar la testa, virilmente disse. Tu hai raccordato questo; nondimeno tu non intendi la differenza fra ciò, che ora si dice, e quello che dianzi si è detto; perciocchè allora si diceva, che si facesse da cosa contraria la contraria; ma ora non si possa far mai il contrario a sè stesso contrario, nè quel contrario, ch'è in noi, nè quello, ch'è nella natura. Tali cose, o amico, dicevamo di quelle, che hanno i contrarj, chiamandole col loro cognome; ma ora di quelle favelliamo, nelle quali inerendo i contrarj, hanno esse il cognome, onde sono nominate. Ma già diciamo, ch' esse non abbiano virtù mai di prender vicendevolmente generazione tra loro. Ed insieme guardando Cebete, disse: O Cebete, forse alcuna di quelle cose, che ora ha detto costui ha te turbato ancora? Per certo nò, disse Cebete; sì fattamente sono disposto. E ti affermo, ch'io non mi perturbo molto. (115) Duuque ciò, diss'egli, abbiamo assolutamente confessato, che il contrario non sia mai per esser contrario a sè stesso. Adognimodo, diss' egli. Oltreciò considera, se eziandio in questo ti accordi meco, in chiamando alcuna cosa calida, e fredda? Io sì peravventura, come la neve, ed il fuoco? Per Giove nò. O'è altra cosa il calore, che fuoco, ed altra cosa il freddo, che la neve? Così sì. Ma questo ancora io penso, che a te paja la neve, mentre è neve, non sia per ricever il calor mai, come dianzi noi dicevamo; nè sia neve com'era prima, e parimente calda: ma venendone il caldo, o si sottragga, o muoja. Al tutto. Similmente ancora il fuoco accostandosi il freddo, o si lievi egli di sotto, o si estingua, nè possa mai prender eziandio il freddo, ed esser insieme fuoco, com' era prima, e freddo. Tu narri il vero. (116) Dunque sono alcune cose tali, che non solamente rendono degna la specie del loro nome per tutto

(114) Conciliazione di questa contraddizione. Da' contrarj nascono certamente contrarj, cedendo uno all'altro: ma i contrarj secondo la ragione medesima, e nel medesimo tempo non possono star insieme. Stabilisce poi la differenza tra il contrario (cioè tralla relazione, e quasi forma del contrario) e ciò che è suscettibile di contrario. Lo che certamente da' contrarj può farsi con varie vicissitudini di mutazioni, ma non può la relazione contraria, in ragion di contraria ricevere in sè stessa il contrario, nè può mutarsi in qualità contraria, come il freddo in quanto freddo, cioè la stessa freddezza nel calore; quantunque lo stesso corpo possa variamente essere ora freddo ora caldo.

(115) Ritorna a quella seconda Tesi, e la prova ed illustra con esempj nelle qualità delle cose.

(116) Nei numeri, e nelle varie forme di essi.

to il tempo; ma anco alcun'altra cosa, la quale non è quella primiera; ma tiene, mentre è, la forma di lei. D' intorno a questo da nuovo ti sarà peravventura più manifesto quello, ch' io dico, facendo bisogno che lo impari possegga sempre questo nome, il qual ora diciamo: non è egli così? Fa certo mistieri. Forse questo solo fra gli enti? Perchè io cerco questo, o alcun altro, il qual non è lo impari; nondimeno fa bisogno, ch' egli si chiami sempre insieme col suo nome appresso con quest' altro per quello, che sia così ordinato dalla natura, che non si abbandoni mai dallo impari? Dico poi, ch'egli sia fatto come il ternario, e molti altri. Or considera del ternario: o non pare a te, ch' egli sia da chiamarsi sempre, e col suo nome, e similmente col nome dello impari, il qual impari non è lo stesso, che il ternario? Nondimeno per natura è così ordinato, e il ternario, e il quinario, ed ogni metà di numero, che, tuttochè non sia lo stesso, che lo impari, tuttavia qualunque di loro sia impari. Più oltre il due, ed il quattro, ed ogni altro ordine di numero, benchè non sia lo stesso che il pari; nondimeno qualunque di loro insieme è sempre pari. Il concedi tu, o nò? (117) Perchè nò? Diss'egli. Dunque considera quel ch' io voglio dichiarare, il che è questo. Egli è avviso, che non solamente i contrarj tra loro non si ricevano di compagnia; ma ancora qualunque cose, le quali sebben tra loro non fossero contrarie, hanno i contrarj sempre; nè queste sono simili a quelle che ricevono quella idea, la qual sarà contraria a quella, che in se; ma venendo essa, o periscono, o si partono. O non diciamo noi, che i tre e manchino, e patiscano qualunque altra cosa, primachè sostengano mentre sono tre di farsi pari? Così al tutto, disse Cebete. Nondimeno, diss'egli, la dualità non è contraria al ternario. Per certo nò. Dunque non solamente le specie contrarie non si ricevono insieme; ma eziandio cert' altre cose non ricevono la entrata delli contrarj. Tu narri cose verissime. Dunque vuoi tu forse, se siamo possenti, che diffiniamo quali sian esse? Il voglio, sì. O Cebete, non saranno desse quelle, le quali rendono tale qualunque cosa occupano, che sia astretta non solamente a ritenere la idea di sè stessa; ma di non ricever ancora la contraria di lei? In che modo dì tu? Così come innanzi dicevamo. Conciossiachè tu sai, far di mistieri, che le cose, le quali sono contenute con la idea dei tre, non

(117) Terza posizione dipendente dalle antecedenti. Altro è il contrario: cioè quello, che può ammettere una certa contraria qualità: altro quella stessa contraria qualità. Rimane adunque il soggetto contrario, mentre variano le contrarie qualità; ma in maniera, che le qualità contrarie non possono essere insieme nel medesimo modo. Ma finchè rimane la qualità contraria, comunica la sua idea, cioè la sua natura, ed il suo nome. Come finchè vi sarà in un numero il dispari, quel numero sarà, e si chiamerà dispari: finchè in un corpo vi sarà calore, quel corpo sarà, e si chiamerà caldo.

solamente siano tre, ma impari ancora. Per certo sì. Dicevamo noi veramente, che a questa cosa tale non si appressasse mai la idea contraria a quella forma, che ciò fornisce. Non mai. Or la rende perfetta la idea del dispari. Questa stessa. Contraria poi a lei, la idea del pari. Così è. La idea del pari non entrerà mai nel numero ternario? Non mai. Sicchè il numero ternario è privo del numero pari. Privo, sì. Dunque il ternario è dispari. E' sì. (118) Or quello che mi aveva preso a diffinire; cioè, quali siano quelle cose, le quali, tuttochè non siano contrarie, non ammettono tuttavia il contrario; se ne sta egli così come al presente il ternario, il quale, avvegnachè non sia contrario al pari; nondimeno no'l riceve niente più, per quello, che apporti sempre il contrario di lui. E similmente se ne sta il binario allo impari, e il fuoco al freddo, ed altre moltissime cose. Ma vedi omai se tu diffinisci in cotal guisa, che non solamente il contrario non ammetta il contrario; ma eziandio ciò, che apporti alcuna cosa contraria a quello, cui egli si appressa; cioè, che chi apporta non riceva mai la contrarietà di quello, che vien apportato. (119) Or da capo raccordati, non essendo inutile lo intendere spesse volte. Nè i cinque ammetteranno la specie del pari, nè i dieci del dispari, ch' è il doppio. Questi nondimeno, che sono contrarj agli altri, non riceveranno mai la specie del dispari; nè anche il numero sesquialtero, nè l' altre cose sì fatte, che hanno la metà prendono la forma del tutto; e parimente il numero, che tiene la terza parte pari, e le altre cose della medesima guisa, se pure tu le intendi, e ci assentisci. Io veramente adognimodo vi assentisco, e le intendo. (120) Di nuovo dimmi come da capo; e imitandomi, mi dirai d' intorno a quello ch' io ti addimanderò; ma non altro. Dico poi, che oltre a quella sicura risposta da principio posta, ancora appresso a lei, ne sia un' altra ritrovata col mezzo di quelle cose, che ora si dicono. Perciocchè se tu mi addimandassi, qual cosa entrando nel corpo lo scaldasse, io non ti darei quella risposta sicura, e rozza, cioè, se vi fosse la calidità; ma più esquisita secondo le presenti parole, se vi fosse il fuoco. Parimente se mi addimandassi ciò, che sarebbe nel corpo se si ammalasse; non responderei, se vi fosse la malattia, ma la febbre. Di nuovo se m' interrogassi ciò, che sarebbe nel numero, essendo impari; non

(118) Ripete quello, che di sopra distintamente aveva spiegato. Che i contrarj, cioè le relazioni, o qualità contrarie, non possono esser insieme in un medesimo soggetto; ma è necessario, che uno sia cacciato dall' altro; ma i soggetti possono avere in sè delle contrarie qualità, cioè ora l' una, ora l' altra; ma in varj tempi.

(119) Illustra tutto questo con i medesimi esempj dei numeri: premettendovi una prefazione; per non mostrare di ripetere le medesime cose.

(120) Accomodando al suo soggetto le antecedenti ipotesi, e trattando delle cause seconde primieramente convince, che non si devono prendere le lontane, ma le prossime: cioè, come parlano gl' Interpreti, non le accidentali, ma le sostanziali: e lo insegna con esempj.

non direi se la imparità, anzi se la unità; e nell' altre cose nel medesimo modo: ma vedi se ancora tù conosci bastevolmente ciò, ch' io voglia. Bastevolmente sì. (121) Dunque rispondi, qual cosa nel corpo entrando, sarà ch' egli sia vivo? L' Anima, diss' egli. Non se ne sta egli sempre così? (122) Sempre. Dunque l'Anima qualunque cosa occupa, se ne viene a lei apportandole sempre vita? Anzi se ne viene, diss' egli. O vi è egli alcuna cosa contraria alla vita, oppur nò? Vi è, sì. Qual è cotesta? La morte. (123) Or l' Anima non prenderà mai il contrario di ciò, ch' ella apporta sempre, come si è conceduto dalle cose antedette. Così è adognimodo, disse Cebete. Ma che? Ciò che non riceve la idea del pari, in qual guisa il chiamavamo noi poco fa? Impari, diss' egli. Ciò poichè non riceve la giustizia, e ciò che non prende la musica? Diciamo l'uno senza musica, ingiusto l' altro. Stiano le cose così. (124) Or in che modo chiamavamo già quello, che non prende la morte? Immortale. L' Anima poi non prende la morte. In modo niuno. Dunque è l' Anima immortale? Immortale. Or diremo noi veramente, che questo già si sia dimostrato? O come ti par egli? O Socrate, forte bastevolmente. Che dunque, o Cebete? diss' egli. (125) Se fosse necessario, che ciò, che adognimodo è dispari, ancora fosse incorruttibile, sarebbono altro i tre, che incorruttibili. In che modo nò? Dunque se quello, che non sa riscaldarsi, fosse necessario si trovasse incorruttibile; quando alcun appressasse il caldo alla neve, la neve salva, e non liquefatta si leverebbe ella di sotto? Perciocchè non perirebbe, nè rimanendo, riceverebbe il calore. Tu narri il vero. Nel medesimo modo, com' io stimo, se ciò, che non sa raffreddarsi, ancora fosse incorruttibile; quando nel fuoco venisse certo freddo, non s' estinguerebbe mai, nè svanirebbe; ma sano, e salvo, se ne anderebbe egli. Così sarebbe necessario. Sicchè necessario sarebbe, che nella stessa guisa noi dicessimo dell' immortale: perciocchè se lo immortale è ancora incorruttibile; è impossibile, che l' Anima perisca, quando a lei se ne viene la morte; conciossiachè non riceverà ella la morte, ne sia morta, com' è manifesto dalle cose antedette; così come il ternario non sia mai pari, come diciamo, nè il dispari sia pari di nuovo, nè il fuoco freddo, nè

(121) Primo Teorema. L'anima è la causa prossima della vita dell'uomo.

(122(Secondo. La morte è contraria alla vita: dunque anco all'Anima, la quale come causa della vita è con questa sinonima.

(123) Conchiusione: dunque l'Anima non riceve in sè la morte: secondo l'accordata ipotesi, che un contrario non riceve l'altro contrario.

(124) Compimento di questa conchiusione col mezzo de'coniugati. L'Anima non riceve la morte: dunque è immortale.

(125) Altro Teorema di questa conchiusione preso da una opposizione di cose pari. Se quello ch'è immortale è ancora, come manifestameute si vede, imune da distruzione (ἀνώλεθρον); certamente sarà tale anco l'Anima, essendosi già provato, ch'ella è immortale.

il caldo, ch' è nel fuoco, farà il freddo mai. Alla perfine dirà alcuno: Qual cofa vieta, che il difpari non fi faccia pari, venendone il pari, come tra noi fi è conceduto; e lui rovinato, non vi fucceda il pari in fua vece? Non faremmo pofsenti di contraftare a chi dicefse quefto, che non fi rovinafse; non efsendo lo impari incorruttibile; perciocchè fe ciò fi fofse conceduto, potremmo agevolmente contender, che venendo il pari, fi partifse il difpari, e il ternario; e noi fomigliantemente concederemmo del fuoco, e del caldo, e del rimanente: non è egli così? Al tutto. (126) Or al prefente d' intorno allo immortale, fe fi concede da noi, che fia incorruttibile l' Anima; oltre allo immortale, farà incorruttibile: altrimenti farà miftieri d' altra ragione. Ma non vi è punto d' altra bifogno, inquanto a quefto pertiene, poichè appena niun' altra cofa non riceverebbe corruzione, fe lo immortale, e il fempiterno la ricevefse. (127) Or, difse Socrate, tutti ancora confefserebbono (come ftimo) che Dio, ed efsa fpecie della vita, e fe alcun' altra cofa è immortale, non periffero mai. Anzi tutti gli uomini, per Giove, e molto più, com' io penfo, gli fteffi Dei. Dunque conciofliachè quello, ch' è immortale, fia ancora incorruttibile; qual cofa vieta, che l' Anima fe fia immortale, non fia incorruttibile ancora? Egli fegue neceffariamente. Dunque avvenendo all'uomo la morte, in lui fi uccide, come apparifce, ciò ch' è mortale; ma lo immortale fi fottragge alla morte incorrotto, e fano, e falvo. Egli è manifefto. Sicchè fopra tutte le cofe, o Cebete, è l' Anima immortale, ed incorruttibile, e veramente faranno nello inferno le Anime noftre. O Socrate, io non ho da dir altro, fuori che quefto, nè poffo far in alcun modo, ch' io non creda alle tue parole. Ma fe Simia, o alcun altro ha alcuna cofa che dire, ftarebbe bene, ch' egli non taceffe, non fapendo a qual altro tempo la diferifca alcuno; defiderando egli o di dire, o di udire alcuna cofa d' intorno a quefto. Ed io, diffe Simia, non ho niente rifpetto a quanto fi è detto, che

(126) Ultima conchiufione elegantemente enunziata: l' Anima effere immortale; e da ogni diftruzione immune e libera. Il che certamente fi deduce dalle ipotefi date, ed approvate dalle caufe proffime, ed affini.

(127) Recapitolazione dell' antecedente ragionamento: o breve, e diftinta comprenfione. Si convince, che l' Animo è immortale, e da ogni diftruzione immune e libero; fe rifguardiamo la caufa principale e primaria; la quale ficcome è *la fteffa fpecie della vita* (τὸ αὐτὸ ζωῆς εἶδος) così ancor l' Animo è veramente fempiterno; poichè egli è divino, e fatto fecondo l' efemplare di quella primaria idea. Il che è accordato dalla antecedente difputa. Quefta conchiufione, la quale per altro dee crederfi per sè medefima, fi prova chiaramente, dic' egli, ancora con argomenti prefi dalle ragioni delle caufe più propinque. E perciò aggiunge la defcrizione della morte: quando la morte fi accofta all' uomo, perifce quello, che in effo è mortale, cioè il corpo; e quello, ch' è immortale, cioè l' Animo, fe ne parte fano e falvo ed efente dalla corruzione: non già che venga dal contrario, cioè dalla morte confumato, ma a quella cede il luogo. E così rimangono le Anime dopo quefta vita, mentre perifce il corpo; cioè quello, che nell' uomo è materiale e terreno.

che faccia ch' io non creda; (128) pure considerando la grandezza della cosa, di cui si tratta, e la debolezza umana, io sono astretto fra me di non acquietarmi ancora alle cose dette. O Simia, tu dì bene: non solamente questo, ma anco le posizioni primiere, tuttochè sian da credersi degne, tuttavia sono da considerarsi più manifestamente; e se da voi, com' io penso, bastevolmente le si divideranno, seguirete questa ragione in quanto è possibile all' uomo; il che se vi sia manifesto, non ricercherete niente più oltre. Tu parli il vero, diss' egli. (129) O uomini, giusta cosa è il pensare, che se l' Anima è immortale, ella non solamente abbia bisogno di diligenza per questo tempo, nel quale è detto, che noi viviamo; ma eziandio per tutto il tempo, dovendosi pensare, che arrebbe ad essere un pericolo grave, se alcun dispregiasse l' Anima. Che se la morte fosse scioglimento del tutto, per certo sarebbono i malvagi guadagno, liberandosi con lo animo e dal corpo, e dalla malvagità loro. Ma ora parendo, che l' Anima sia immortale, non resterà da' mali scampo niuno, nè salute, se non che la si facccia ottima, e prudentissima: conciossiachè non porti l' Anima seco andando agli inferi, fuorchè lo ammaestramento, e la educazione. Le quali cose si dice, o che giovino, o nuocano moltisimo incontinente al morto nel principio di quel viaggio: perciocchè si dice, che passando chiunque di qua a là, venga condotto da quel Demone, il quale egli vivendo, si aveva preso in sorte, a certo luogo, là ove faccia mistieri che ridotti insieme tutti, siano giudicati: e poscia se ne vadino agl' inferi colla guida di lui, al quale fu ordinato, che colà conducesse chi di qua si partissero: e prese quivi in sorte quelle cose, che facea misteri, che si prendessero, e quivi per lo debito tempo fer-

(128) L'autorità approvata, e stabile di questa dottrina, si deve opporre a tutte le contrarie opinioni con argomenti giudiziosamente esaminati; acciò intendiamo sodamente quanto d'una cosa sì grave può capire nella mente d'un uomo.

(129) Nuova trattazione, e terza parte di questo ragionamento, la quale nasce dall'antecedente conchiusione della immortalità dell' Anima, come anco Socrate accenna; e tratta della condizione, e stato dell' Anima dopo questa vita. Premette in primo luogo i suoi generali assiomi. Essendo tale il disordine di questa vita, che in essa agli uomini dabbene male avviene, e bene ai malvagi, necessario è che vi sia un'altra vita, nella quale con la forma di un ordinato, e legale giudicio si componga questo disordine, ed a ciascuno, secondo il suo merito o premio, o pena si distribuisca. Imperocchè dal lume naturale abbiamo un assioma, che Iddio a ciascheduno retribuisce secondo le sue operazioni. L'uso adunque di questa dottrina si è questo: che dopo questa vita sono per i buoni costituiti de' premj, e per i malvagi delle pene: affine che ci animiamo a ben vivere; imperocchè la vita costituita secondo la virtù è strada a quella felicità; e che si allontaniamo dai vizj, i quali conducono ad una eterna infelicità. Ma a questi buoni principj Socrate accoppia alcuni sciocchissimi sogni secondo l'opinione del volgo; i quali poi attesta anch' egli, che sono vane invenzioni degli uomini, non abbracciate da quelli, che sono prudenti, e di mente sana; e perciò anch' egli le rigetta. Le ha rammemorate prendendole dai superstiziosi scherzi dei Poeti, perchè non aveva di meglio. Afferma poi di averne parlato per il solo fine, ch'è molto necessario, che vi sia nelle Anime degli uomini una seria considerazione de' premj, e delle pene, che vi saranno dopo questa vita.

fermatisi, sono da nuovo qua ritornati da certo altro capo dopo molto tempo, e lunghi giri. Egli non è poi tale il viaggio, quale si dice Telepo appresso ad Eschile: poichè dic' egli, ch' è semplice la via, la quale porta agli inferi; ma io non la penso, nè semplice, nè una sola, altrimenti non sarebbe bisogno di niuno che ci guidasse, non potendo trasviar alcuno, se vi fosse una strada sola; anzi ch' ella tenga molti sentieri, e giri: e ciò mi dico, facendo congettura da' sacrificj, e riti, che qua si fanno. Dunque l'Animo moderato, e prudente segue da sè il capo, e conosce le cose presenti. Ma chi è infetto dal desiderio del corpo, come dissi di sopra, si dispone ardentemente inverso a lui per molto tempo; e contrappostosi in molti modi, e molte cose patite intorno al luogo visibile, a pena, e per forza è alla fine condotto da quel Demone, cui era imposta la cura di lui. Ma come ad altri luoghi pervenirà, là ove sono ancora altri Animi, chiunque è forte immondo, e colpevole di sì fatta colpa, che o si abbia contaminato con uccisioni ingiuste, o altre cose commesso a queste somiglianti, ed opere di animi sì fatti, fuggendo tutti questo Animo, e da lui dilungandosi non ritrova alcuno, che voglia farsi a lui compagno, o guida. Sicchè da ogni ajuto abbandonato, in tanto se ne va vagando, finchè si adempiano certi corsi di tempo, i quali adempiuti, è trasportato alla fine dalla necessità ad un' abitazione a sè decente. Ma chi arrà trapassato una vita pura, e moderata, ritrovando compagni, e guida i Dei, quivi si abita, là ove adognuno convienси. (130) Sono poi molti luoghi, e maravigliosi della Terra, nè la Terra è tale, e tanta, quale, e quanta stimano coloro, che sogliono parlar di lei, come da un certo io lo udii già. In che modo dì tu questo, o Socrate, disse Simia? In vero io ho udite molte cose della Terra; nonpertanto udirei volentieri queste, le quali ti persuadono. Or, o Simia, in modo niuno, mi è avviso, che l' arte di Glauco narri, quali esse si siano; ma mi par bene, ch' ecceda la facoltà di Glauco il provare, che siano vere. Più oltre io peravventura non basterei; anzi se ciò sapessi, questa mia vita, o Simia, non sarebbe bastevole a questa lunga narrazione: nondimeno niuna cosa vieta, che non si dica com' io stimi, che sia la forma della Terra, ed i luoghi di lei. Sarà questo abbastanza, disse Simia. Io mi ho dato a creder primieramente, se è la Terra rotonda nel mezzo del Cielo, ch' ella non ha bisogno o di aere, o di altra necessità tale, affine non cada; ma sia bastevole al sostenerla, che il Cielo da tutte le parti sia adognimodo a se stesso somigliante, e la Terra per tutto di peso uguale: perciocchè la cosa egual di peso posta nel mezzo di alcuna simil cosa, non potrà nè più, nè meno inclinare ad alcuna parte; ma standone similmente, riman

(130) Invenzioni vane, e vaghe degli uomini fondati sopra incerti pregiudizj, intorno ai luoghi, ne' quali le Anime sono ricevute dopo questa vita.

riman lontana dal piegamento. Dunque mi ho dato a credere, che così sia. E bene sì, disse Simia. Appresso, che smisurato sia il cerchio della Terra; ed abitiamo noi da Faside alle colonne di Ercole in certa picciola particella di lei, qual formiche, e rane intorno alle paludi, ed al mare; e vi siano ancora molti altri abitatori in molti simil luoghi: conciossiachè si ritrovi per tutta la Terra molte concavitadi, e varie nelle idee, e nelle grandezze, ove l'acqua, la caligine, e l'aere concorrono; ma giaccia la pura Terra nel puro Cielo, nel quale sono le Stelle, il qual molti di coloro, che di ciò trattano, sogliono chiamar Etere, di cui siano queste cose fondamento, e concorrano sempre alle concavità della Terra. Sicchè abitando noi in queste concavità, sì inganniamo sì fattamente, che crediamo di abitar nell'alta superficie della Terra; così come se alcun abitando nel profondo del mare, pensasse di abitar le più alte parti di lui; e vedendo il Sole, e le altre Stele per l'acqua, stimasse che il mar fosse Cielo, come quello, che per la tardanza, e debolezza, non sia uscito mai alla sommità del mare, nè abbia veduto scorgendo, e inalzando il capo dall'acque a questo luogo, quanto egli sia puro, e più bello di quel ch'è appresso loro, nè da altrui inteso, che veduto l'abbia. Dunque il medesimo ancora avvegna a noi, i quali abitando in certa concavità della Terra, stimiamo di abitar l'alta superficie, e nominiamo l'aere Cielo; come coloro, che per lui quasi Cielo vediamo il movimento delle Stelle, e ne adivegna, che sia lo stesso per la debolezza, e tardanza; non potendo noi passare fino all'aere supremo. Che se alcuno ascendesse al sommo, o nelle ali confidato, colà volasse; sarebbe per veder poscia, chi oggimai di quì ne uscisse; come i pesci, uscendo dal mare, veggono queste cose nostre. E se la natura bastasse al vedere; conoscerebbe incontinente, che quel Cielo fosse il vero, la vera luce, e la vera Terra. Poichè questa Terra ch'è da noi abitata, e queste piètre, e tutto questo luogo, sono corrose, e corrotte; come dalla salsedine quelle, che sono nel mare; nè alcuna cosa nasca nel mare degna di stima: e per dir così, non vi è in lei niuna cosa perfetta; ma caverne, sabbia, fango incredibile, e lordure ovunque sia ancora Terra, le quali non sono da pareggiarsi in niun modo a queste nostre bellezze. Ma la bellezza di quel luogo pare, ch'ecceda molto più questa nostra. Laonde se sa mistieri che si racconti una bella novella, è utile, o Simia, udire quali siano questi buchi della Terra, che soggiacciono al Cielo. Anzi, disse Simia, o Socrate, la udiremo volentieri. Dunque, diss'egli, o amico, si dice, che primieramente paja tale la faccia di quella Terra, se alcun disopra la riguardasse, quali sono queste sfere, che sono tessute di dodici cuoi, cioè distinta di varj colori, de' quali questi nostri colori, di cui si vagliono i dipintori, siano quasi segni; quivi poi sia

tutta

tutta la Terra di sì fatti colori, ed anco molto più illustri, e puri di questi: perciocchè n' è una parte purpurea dotata di maravigliosa bellezza: l' altra poi di color d' oro, e la parte bianca più candida di gesso, o neve. Appresso ornata similmente d' altri più colori, e più belli, che siano pervenuti alla notizia nostra; perciocchè queste concavità di lei ripiene di acqua, e di aere, apportano primieramente certa bellezza risplendente di colore fra la varietà del rimanente de' colori, inguisachè paja sempre una certa specie varia di lei: ma nella Terra sì fatta vi nasca ciò che vi nasce, con certa corrispondenza, cioè gli alberi, i fiori, ed i frutti. Più oltre i monti, e le pietre quivi secondo la stessa proporzione abbiano similmente perfezione, e chiarezza, e colori molto belli, di cui siano certe particelle anco queste pietre picciole, che da noi sono amate, sardi, diaspri, smeraldi, e il rimanente di cotal sorte. Che poi quivi non sia niente, che non sia tale, o anche più bello di ciò, ne sia cagione, perchè quelle pietre sono pure, nè, come le nostre, dalla putredine, e dalla salsedine consumate, e corrose; le quali raccogliendosi in questo luogo, avvelenano le pietre, e la terra, e gli animali, e le piante, e gli astringono ad ammalarsi. Ma si adorni la Terra con tutte queste cose, e con l' oro ancora, e con lo argento, ed altre somiglianti. Queste cose quivi nascono risplendenti, e molte, e grandi, e per tutta la Terra, inmodochè il vederla sia spettacolo di risguardanti felici. Per la qual cosa colà siano molti animali, ed uomini parte abitanti la contrada mediterranea, parte intorno all'aria, come noi intorno al mare, parte ancora nelle isole, le quali non lontane poste dalla terra ferma, sono dall' aria circondate. Or affine io dica sommariamente, ciò ch' è a noi acqua, e mare per lo uso nostro, lo stesso quivi è aria; ma quello ch' è aria a noi, ciò è l' Etere colà. Le stagioni poi sono appresso loro di temperie tale, inguisachè essi di continovo siano senza infirmità, più al dilungo se ne vivano che i nostri; medesimamente ci avanzino tanto nel vedere, nell'udire, nella prudenza, e nelle altre cose sì fatte, quanto avanza ancora in purità l' aria l' acqua, e l' etere l' aria. Appresso vi siano colà i tempj de' Dei, e i boschi, ne' quali daddovero abitino famigliarmente i Dei, e abbiano gli uomini le risposte, le indovinazioni, ed i sensi de' Dei, e le famigliarità sì fatte con esso loro. Ancora presso loro si vegga il Sole, e la Luna, e le Stelle, quali sono daddovero: nelle altre cose posseggano la beatitudine confacevole ad esse. Laonde similmente si racconta, che la Terra tutta sia ordinata sì da natura, e le cose, che sono d' intorno a lei. Vi sia appresso in essa per le concavità di lei molti luoghi in cerchio, parte profondi, e più spazioni della contrada da noi coltivata; e parte più profondi, ma che hanno l'apertura più ristretta di questa nostra contrada; ed in alcun logo manco profondi,

ma

ma de' nostri più spaziosi. Or tutti questi sotto la Terra sono tra loro in più modi forati, ed entrano per tutto in molte guise, e per luoghi più ristretti, e più spaziosi; avendo discorrimenti, e uscite, onde gran copia d' acque scorrono tra loro quasi in vasi. Ancora incredibili grandezze de' fiumi, che corrono sempre sotto la Terra di acque calde, e fredde, e molto fuoco, e fiumi grandi di fuoco; molti eziandio di umor fangoso parte più puro, parte più lordo, quale il torrente del fango, ch' è in Sicilia, ed appresso lui fiumi di fango, che se ne scorrono di là, co' quali si riempiono tutti i luoghi, ovunque adiviene, che faccia il flusso. Questi poi tutti sono portati, e in suso, e in giuso, qual certo vaso appeso posto sotto la Terra, e uguagliato, inguisachè da ogni parte vicendevolmente s' inclini, e s' inalzi. Egli è poi questo vaso appeso per una certa tal natura. Una certa delle aperture della Terra è veramente molto grande, e spaziosa, e trapassa per tutta la Terra, della qual Omero disse: Si ritrova sotto la Terra il baratro di gran lunga profondo; il qual e egli altrove, e molti de' Poeti appellarono Tartaro. In vero in questo, qual ricettacolo, concorrono tutti i fiumi, e di là n' escono di nuovo. Or tali si fanno tutti questi, quali sono le terre per ove scorrono. Ma che quinci escan tutti, e di nuovo ritornino scorrendo, questa n' è la cagione, perchè questo umore non ha fondamento, nè fermezza. Sicchè s' inalza, e soprabbonda in suso, e in giuso; e lo stesso fa l' aria, e lo spirito, che versa intorno a lui: conciossiachè lo segue, e quando trapassa alla parte oltra la Terra, e quando a queste nostre: e così come nelle cose, che rispirano, il fiato di continuo si manda fuori, e si tira dentro; così ancora quivi lo spirito elevato con lo umore commove, e nell' entrata, e nell' uscita certi gagliardi venti, ed incredibili. Per la qual cosa quando l' acqua scorre al luogo, che si chiama inferiore, passa per li meati della Terra appresso sì fatti rivi, e per quelli soprabbonda per tutto, e li riempie, come quelli, che a sè tirano l' acqua: ma quando di là esce con empito, ancora qui riempie questi luoghi, ed essendo pieni, abbonda per li rivi, e per li meati della Terra; e quando tutti gli umori quivi saranno scorsi, là ove comodamente qualunque d' essi discorre, fanno i mari, i laghi, i fiumi, i fonti. Sicchè da nuovo quinci ricadendo per la Terra, parte per più lunghe, e molte strade, parte per manco, e per più brevi, di nuovo si raccolgono nel Tartaro, altri certo più profondamente di quello, che siano stati tirati, altri poi meno: ma entrano tutti più abbasso di quello, che sono usciti; ed altri scorrono per la contraria parte a quella, là ove uscirono; ed alcuni per la stessa parte; alcuni poi scorrendo per tutto, o una, o più volte, e raddoppiando i cerchi intorno alla Terra a guisa di serpi, in quanto è possibile, ricaduti al basso si mescolano di nuovo. Egli è lecito poi che

si trascorri da tutte le parti per insin al mezzo ; ma più oltre in niun modo nò : conciossiachè un trascorrimento più oltre sarebbe ascesa d' ambedue le parti. Sicchè sono ancora altri molti, e grandi, e varj torrenti; ma speciali quattro, di cui il grandissimo è chiamato Oceano. Dalla contraria contrada a questa scorre Acheronte, il quale scorrendo per altri luoghi deserti, e sotterra, scorre nella palude Acherusia; là ove vengono molti animi di morti, e qui dimorati per certi spazj di tempo fatali, parte più lunghi, parte più brevi, da capo ritornano nelle generazioni de' viventi. Ma il terzo di questi fiumi scorre in mezzo a due. Nè molto lunge andato, cade in un luogo smisurato ardente per molto fuoco, e fa maggior la palude del nostro mare di acqua, e di fango bogliente. Or egli scorre quinci intorno torbido, e fangoso, e circondata la terra, ed altrove perviene, ed alle ultime parti della palude Acherusia, mescolandosi con le acque di lei; ma aggiratosi spesse volte sotto terra, scorre sotto al Tartaro. Chiamano questo fiume Piriflegetonte, di cui i rivi di là, come streppati, scorrono ovunque nella terra gli adiviene. Or dalla contrada a questa contraria il quarto fiume esce primieramente con empito in un luogo fiero, ed aspero, come si dice. Il luogo tutto poi ha color tale, quale è il ceruleo, il quale chiamano Stigio. Ma questo fiume scorrendo fa la palude Stigia. Or cadendo egli in questo luogo, e forze grandi prendendo nell' acqua, si nasconde sotto la terra, e rivoltato, scorre in contraria maniera che Piriflegetonte, e dalla contraria parte nella palude Acherusia se li fa allo incontro; nè l' acqua di questo si mescola con niuno; ma lui in giro rivolto entra con empito nel Tartaro, in contrario modo di Piriflegetonte. I Poeti poi il chiamano Cocito. (131) Or essendo questi per natura così disposti, quando a quei luoghi perveniranno i morti, là ove il Demone guida ciascuno, sono quivi giudicati primieramente, e chi vissero vita onesta e santa, e chi altrimenti. Per la qual cosa chiunque si ritrova, che abbia vissuto mezzanamente, condotto ad Acheronte con carrette, che sono preste ad ognuno, perviene alla palude, e quivi abita, e si monda, pagando le pene delle ingiurie; e fatto mondo, è assoluto; e di nuovo secondo il merito riporta ognuno i premj de' beneficj. (132) Ma chi è avviso che siano insanabili per la grandezza delle scelleratezze, cioè coloro, che commisero molti sacrilegj, e grandi, o inique uccisioni, o altre cose a queste somiglianti, tutti questi la convenevol sorte getta nel Tartaro, donde non escono mai. (133) Chi poi commissero peccati sanabili, ma smisurati; come se alcuni

(131) Descrizione dal Purgatorio gentile.
(132) Gentile, e superstiziosa distinzione de' peccati sanabili, ed insanabili: cioè mortali, e veniali.
(133) Descrizione della penitenza pagana, e gentile.

alcuni irati contro al padre e alla madre avessero fatto alcuna cosa con forza; (134) ma da penitenza condotti, li arranno osservati per tutta la vita; e chi saranno stati micidiali in certo somigliante peccato: necessario è, ch' essi cadano nel Tartaro; ma colà dimorati un anno, sono gettati dall' onde, per lo Cocito gli micidiali, ma per Piriflegetonte chi battè il padre, e la madre. (135) E perchè portati da questi fiumi, perveniranno alla palude Acherusia, quivi gridano, e chiamano coloro, i quali o ammazzarono, o ingiuriarono, e supplichevolmente li pregano, e li scongiurano, che permettano loro il passare per la palude, e l' esser quivi assoluti. (136) E se lo impetreranno, essi penetrano colà, e ricevono il fine de' mali; altrimente non li potendo persuadere, sono nel Tartaro ritornati, e d' indi di nuovo ne'fiumi: nè cessano innanzi di esser portati per questi mali, che non arranno persuaso coloro, cui fecero ingiuria, essendo da' giudici imposta loro questa pena. Ma chi sono ritrovati di aver vissuto piamente sopra gli altri, questi sono coloro, che da questi terreni luoghi, come da carcere sciolti, e liberati, ascendono a' luoghi alti, ed abitano la pura abitazione sopra la Terra. Tra costoro poi chiunque si monderanno bastevolmente colla Filosofia, vivono adognimodo senza corpi per tutto il tempo, e pervengono ancora ad abitazioni di queste più belle; di cui la bellezza non è agevole da dirsi; nè al dirla basterebbe il tempo presente. (137) Or, Simia, rispetto a queste cose, che si sono narrate, con ogni studio è da sforzarsi, acciò diveniamo partecipi in questa vita di virtù, e di prudenza; essendo bello il premio, e grande la speranza. Dunque non conviene, che l' uomo di sana mente affermi, che queste cose al tutto se ne siano così, come io le ho discorse; nondimeno, ch' elle o vi siano, o certe altre intorno agli animi nostri, ed alle loro abitazioni, poichè appare lo animo immortale, mi è avviso, che sia convenevole, e cosa degna ch' egli si arrischi, pensando, ch' elle se ne stiano in cotal guisa: perciocchè è il pericolo onesto, e fa bisogno che questo ci sia cantato. Per la qual cosa oggimai io tiro in lungo la novella. Or per questa cagione dee' aver buona speranza d' intorno all' animo suo, chiunque dispregiati i piaceri, e gli ornamenti del corpo, come stranieri, e declinanti all' opposito, arrà seguito studiosamente le voluttà, che si apprendono nello imparare; ed avendo ornato l'animo,

R 2 non

(134) Prima parte di questa penitenza: τὸ μετάμελον: cioè la mutazione.

(135) Seconda, ἐξομολόγησις, cioè la confessione del peccato.

(136) Terza, la soddisfazione degli offesi (πειθὼ) imperocchè dice, che tali pene sono costituite dai Giudici.

(137) Opportuno avvertimento per la conchiusione di questo luogo: che non si deve prestar fede a queste favole; ma però è utile, ed ancor necessario, che seriamente si pensi ai premj, e supplicj futuri: finalmente, che si deve tenere quella strada, la quale conduce alla felicità; ch' è il costituire la propria vita secondo la virtù, e la sapienza, ed astraere l' Animo dai sensi corporei.

to, e bevuto; ancora alcuna volta quelli goduti, del cui amore ardevano. Sicchè non aver tanta fretta, avanzandone ancora tempo. Allora Socrate disse: Meritamente fanno questo coloro, pensando essi di far guadagno ciò facendo; ma io con ragione non lo farei: conciossiachè io non speri di far niun guadagno se poco poi berrò il veleno, se non nell'esser a me stesso ridicoloso, come io tenga desiderio di vita, e sia parco osservatore di quello, che oggimai non è più niente in mio potere. Ma deh obbediscimi, nè far altrimenti. Or Critone avendo udito questo, accennò al ragazzo il qual non era lungi; ma lui uscito, e fermatosi alquanto ritornò, conducendo seco chi li era per dare il veleno; e glielo portò trito in un bicchiere. Guardando Socrate costui, Deh uomo dabbene, diss' egli, avendo tu perizia di questo, che fa mestieri, ch' io faccia? Nient' altro, diss' egli, che passeggiare dopo il beveraggio, finchè tu senta gravarti le ginocchia, e poscia giacere; ed in cotal guisa farai. Ciò dicendo li porse il bicchiere. Socrate poi, o Echecrate, molto allegramente il ricevè, non essendosi niente commosso, nè cambiato nel colore, nè nel volto; ma così come aveva in usanza guardandolo con occhio di toro, Che dì tu, diss'egli, (143) è lecito forse sacrificare, spargendo alquanto di questo bicchiere? O Socrate, diss'egli, ne abbiamo trito tanto, quanto abbiamo stimato a sufficienza. Intendo, diss'egli. Or è lecito ancora, e fa mistieri pregar i Dei, che di qua per colà sia felice il nostro passaggio. Deh ch' io li prego; e piaccia loro, che si faccia così. Ed insieme ciò detto appressandoselo, molto agevolmente il bevè. Molti di noi fin qui in un certo modo poterono contener le lagrime; ma poichè il vedemmo bere, e che lo avea bevuto, più oltre non potemmo; ma il dolore mi avanzava sì fattamente, che in abbondanza mi scorrevano le lagrime. Sicchè coprendomi piangeva non lui già, ma la mia disavventura, ch' io fossi rimasto privo di tale amico. Critone poi si era levato eziandio prima, non potendo contener le lagrime. Ma Apollodoro ancora innanzi non aveva cessato mai di lagrimare, ed allora principalmente gridando, ed affliggendosi, non lasciò niun de' presenti, che non piangesse l' ufficio di lui, fuorchè Socrate solo. Or egli ciò considerando, Qual cosa, diss'egli, o uomini maravigliosi, vi fate voi? Ma io per questa cagione sì mandai via le donne, acciò non facessero sì fatte cose: conciossiachè io aveva udito, che si avesse a passare di questa vita con allegrezza, ed applauso. Dunque acquietatevi, e sopportate. Or noi udendo questo si arrossimmo, e cessammo dalle lagrime; ma egli sentendosi far le ginocchia gravi nel passeggiare, si pose a giacere supino, avendo così ordinato chi li diede il veleno: il quale toccandolo poco

dipoi

(143) Socrate con gran presenza di spirito, e di volto beve il veleno, che Laerzio dice essere stato κώνειον, cioè, Cicuta.

dipoi osservò i piedi, e le ginocchia; poscia stringendoli gravemente il piede, il ricercò, se sentisse. Negò Socrate. Egli da capo li prese i piedi, ed a poco a poco ascendendo colla mano ci dimostrò, che si raffreddavano, ed indurivano; ed egli di nuovo toccandolo, disse, quando al cuore pervenirà, ch'ei mancherà allora. Dunque oggimai li erano raffreddate le parti al cor vicine; quando scoprendolo, avvegnachè egli era coperto con una veste, disse (la qual voce fu l'ultima) (144) O Critone, siamo debitori il gallo ad Esculapio, il quale li renderete; nè d'intorno ciò sarete negligenti. Si farà, disse Critone, ciò che tu ordini: ma vedi se tu ci vuoi dir altro. Egli più oltre non rispose alla dimanda, che li fu fatta; (145) ma essendosi riposato alquanto si commosse. E colui lo scoperse, ed egli affissò gli occhi: il che vedendo Critone, li chiuse gli occhi, e la bocca. (146) Questo fu il fine, o Echecrate, dell'amico nostro, ottimo uomo, come potremmo dire, e sopra il tutto sapientissimo, e giustissimo fra tutti, di cui abbiamo fatto allora esperienza.

(144) Ultima voce di Socrate.
(145) Socrate muore.
(146) Subblime testimonianza di Platone intorno a Socrate suo maestro, per liberare la sua persona, e la sua dottrina dal pregiudicio, che poteva recarle una morte ignominiosa.

IL

IL CRATILO,

O DELLA RETTA

INVENZIONE DE' NOMI.

ARGOMENTO.

L'Argomento del Cratilo, che particolarmente tra i Dialettici annoveriamo, si è quale lo dimostra il titolo stesso, della Retta Invenzione dei Nomi, e d'onde traggano i Nomi la loro vera, e germana appellazione. I Nomi, ed i Verbi, o sia i vocaboli semplici sono il sostentamento di quel parlare (a) *argomentativo*, intorno al quale versa la Dialettica. Imperocchè la Dialettica fonda i suoi ragionamenti sopra un'accomodata collocazione delle enunciazioni, le quali sono formate dai vocaboli semplici; e perciò le semplici parole sono le parti minime della Dialettica. Di queste tratta eloquentemente in questo Dialogo, ed incidentemente tratta ancora del parlare e qui, e nel Teeteto, e nel Sofista, ed altrove, come osserveremo. Ciò sia in generale indicato sopra il soggetto di questo Dialogo.

Due opinioni si propongono intorno la retta invenzione dei Nomi. La prima, che la invenzione dei Nomi è per natura in tutti gli uomini innata ed inserita; cioè, che tali sono i Nomi, quale è la natura delle cose, e non dipendono dalla istituzione degli uomini. La seconda, che i Nomi vengono imposti per patti, e convenzioni passate tra gli uomini, ed altro non sono, se non quello, che l'arbitrio e la volontà dei medesimi gli ha costituiti: esservi certi Nomi Primitivi istituiti da quei primi autori, e ciò per una forza maggior dell'umana, i quali servono di fondamento agli altri vocaboli; ma che poi vi si è introdotto tale disordine, e turbamento, che offuscati pe'l lungo corso degli anni quei primi, ora appena e quasi nemmeno appena se ne riconoscono i vestigj; e meglio si distinguono in alcune lingue Barbare, che nella Greca.

Nel conciliare queste due opinioni (il che pare, che sia lo scopo principale di questo Dialogo) gioverà diffonderci alquanto di più; ma inmodochè ci scordiamo doversi adoperare certo modo e misura, e che a trattare più accuratamente questa questione è riserbato altro luogo. Porremo dunque per base due assiomi secondo la dottrina del nostro Filosofo: vale a dire, che la natura delle cose è certa e definita, dimodochè elleno veramente sussistono, benchè sembri, che variamente si mutino; e che agli uomini è stata assegnata la parola per compagna, e ministra dell'intelletto, e della ragione; e perciò le parole sono immagini, e simulacri di quelle cose tutte, le quali dopo essere state concepite per mezzo dei sensi, vengono portate all'intelletto. Quindi si può vedere la differenza *della* (b) *natura, e della posizione*: poichè diceси, che altre delle parole derivano da Decreto della natura, altre dalle Leggi, e dalle Istituzioni degli uomini; il che però desidero, che il prudente Lettore intenda con destrezza, e semplicità. Imperocchè nello stato, in cui sono le cose, ed in questa confusione delle lingue, non suona bene il dire, che le parole siano state istituite dalla natura: poichè se così fosse, tutti gli uomini userebbero le parole medesime, ed un solo linguaggio sarebbe a tutti comune. Tuttavia asserisco, che nel primo tempo del Mondo fu cosa del tutto ragionevole, e necessaria, che per un qualche certo decreto della natura s'imponessero i nomi. Conciossiachè siccome i pensieri sono immagini non fallaci, e somiglianze delle cose poste fuori della nostra mente; così ancora le parole, e gli scritti devono essere effigie, e simulacri dei pensieri, ch'esistono nella nostra mente. Le immagini delle cose sono vere, e naturali apprensioni delle medesime, con il mezzo delle quali le cose stesse si conosco-

(a) συλλογιστικῦ λόγυ. (b) φύσεως. ἢ θέσεως.

noscono quali sono; e perciò è ragionevole, che nei sensi di tutti gli uomini s'imprimano, e si adombrino le forme stesse: onde col ministero della fantasia le immagini di tutte le cose sensibili rimangano impresse nell'animo, come in una cera; il che e nel Teeteto, e nel Sofista si dimostra. Poichè adunque la cognizione delle cose acquistata, e formata colla forza ed attività della mente (purchè la mente abbia concepite le cose con verità e rettitudine, non per ombre, e fantasmi superficiali) è in tutti gli uomini affatto la stessa, ella è perciò naturale. E così parimente ancora le cose, delle quali le parole sono immagini, non variano la loro specie per la mutazione dei luoghi, e dei tempi: imperocchè, siccome qui apertamente Platone insegna, il fuoco egualmente abbrucia appresso di noi, che appresso tutti gli altri uomini; e, come fu lo stesso tenore dice Aristotile, abbrucia egualmente anco appresso i Persiani. E questo si deve stabilire di tutti i sensi. Diconsi adunque, che sono per natura quelle cose, le quali sempre sono simili a sè medesime, e non variano mai per volontà degli uomini; ma sempre ritengono la medesima forza e proprietà. Perciò pare, che sia stato del tutto necessario, che nei primi tempi della Creazione siano stati istituiti alcuni vocaboli primitivi, i quali veramente esprimessero la natura delle cose. Laonde si dovrebbe fin qui stabilire, che le parole vengono dalla natura; la qual natura è un certo stabile e sempiterno principio, in quanto però Iddio architetto, e Signore di quella ha voluto che sia il sostentamento dello cose create, in quel modo che può esserlo; vale a dire, come ministra e serva, essendo Iddio prima, e potentissima cagione di tutte le cose. Il che Platone ancora insegna nel fine di questa disputa, ove assegna a Dio la causa *della* (a) *imposizione dei nomi*; come quello, che avendo create le cose, e conservandole con la sua potenza, ha parimente dato agli uomini il modo d'istituire opportunamente dei vocaboli, coi quali la natura delle medesime si dinotasse. Quindi essendo i pensieri, come detto abbiamo, immagini ed impronti delle cose che si sono apprese, ne nasce, che tutti gli uomini si servono delle medesime idee nell'acquistare le cognizioni: cioè, tutti hanno nell'animo una certa e vera conformazione, e cognizione delle cause, non già un indicio incerto ed inconsiderato delle medesime; così dovendosi intendere in questo luogo la parola Idea: imperocchè la natura inserisce in tutti gli uomini forza ed efficacia d'ingegno per comprendere ed intendere le cose: questa forza ed efficacia è la formatrice dei pensieri; le parole sono simboli, e segni delle cose, che si comprendono con l'intelletto; e di queste è composta la orazione. In questo modo crederei, che si potesse dire, che le parole sono istituite dalla natura. Ora da quale più vero principio potremmo noi dedurre quella primitiva istituzione dei nomi, in quanto col ministero ed opera degli uomini cominciò, che dal primo uomo? Il quale è cosa certa, che fu dotato di una efficacissima forza d'ingegno, e che godè l'uso di tutti i sensi, e particolarmente della ragione con grandissima libertà e speditezza; e fu veramente Filosofo. Non v'ha dubbio adunque, che il primo uomo, cioè Adamo, dotato di una certa divina facoltà, e forza d'ingegno non sia stato il primo impositore dei Nomi. Ma poichè Platone o con sufficiente chiarezza non intese, o non potè con sufficiente libertà mettere a campo quello, che dai libri di Mosè potè raccogliere, conviene con sodezza, e verità apprenderlo dallo stesso Mosè autore delle vere origini o antichità. Egli attesta, che Adamo il primo uomo ha imposto a tutti gli animali i loro veri, e proprj nomi, avendo da Dio ricevuta quell'autorità: poichè dice molto chiaramente Gen. 2. 19. *che Dio condusse innanzi ad Adamo tutti gli animali*: cioè, ch'egli fece, che Adamo co' proprj occhi osservasse le nature di tutti gli animali, come se gli fossero presenti, acciocchè le conoscesse; ovvero, che in una certa miracolosa maniera Iddio gli fece in fatto comparire sotto gli occhi tutti gli animali; cosicchè col libero uso dei sensi risguardasse la natura delle cose. Dalla quale soda, e minuta notizia nacque in Adamo la facoltà d'imporre i nomi. Così io intendo quelle parole, *& quodcumque nomen indidit illi homo*, cioè a quell'Anima vivente, *fuit nomen ejus*; cioè quelli furono i nomi veri, germani, proprj, ed accomodati alla natura delle cose. Questa fu la prima, e retta invenzione dei Nomi fatta da Dio autore della Natura col ministero di Adamo. E sebbene ad una cosa molti Nomi furono dati, ed al contrario un vocabolo fu adattato a significar molte cose; ciò fu fatto, perchè la natura di quelle cose lo richiedeva, ed in riguardo alla natura delle circostanze, e delle relazioni delle medesime. Imperocchè col termine di Natura non solamente è significata la sostanza della cosa, ma ancora l'aggregato degli accidenti, i quali anch'essi diconsi esistere

(a) ὀνομαθεσίας.

alla loro maniera, in quanto configurano la cosa, cioè la dinotano, e la determinano. Adunque i primi Nomi furono da Adamo rettamente in questo modo istituiti, e rappresentarono la vera natura della cosa; dimodochè non si deve dubitare, che questi Nomi non fossero vere definizioni. Ed in questo senso si dice, che i Nomi sono imposti per Natura.

Ma crescendo il genere umano, siccome per la sopravvegnenza del peccato si è oscurata la cognizione delle cose, così parimente si è del tutto confusa la ragione delle primitive parole. Appresso quella nazione, la quale ritenne l'uso della lingua primitiva, cioè appresso gli Ebrei si sono conservate le radici delle prime parole. Nelle lingue delle altre nazioni tutto è mescolato e confuso; ma in modo, che se ne vede per entrovi qualche orma. E certamente era necessario inventare nuovi vocaboli per istituzione ed arbitrio umano, i quali servissero ad esprimere quelle cose, che alla giornata accadevano nell'uso della vita; e ciò per lo più si facesse con riguardo principalmente alla loro natura; benchè sovente determinasse il capriccio di chi il nome imponeva; e talvolta ancora la consuetudine di chi se ne serviva usurpasse il luogo della ragione. Ma perchè ciò meglio s'intenda, di grazia esaminiamo la cosa più attentamente. Abbiamo detto darsi un qualche sempiterno, e stabile principio della Natura nell'imporre i Nomi; ma è chiaro, che quelle cose le quali si formano secondo l'arbitrio, ed istituzione degli uomini, non sono sempre le medesime, anzi sono sempre a mutazione soggette.

Così ognuno vede quanto grande, e moltiplice varietà vi sia nei costumi, nelle istituzioni delle Repubbliche, ne'riti e cerimonie della Religione, nel vestito, e nell'ornamento del corpo. Cagione di questa discrepanza non è la natura, ma la depravazione nella natura introdotta; dalla quale nasce, che gli uomini sieno tra loro tanto dissimili ne'costumi, e nelle lingue, quanto lo sono nella faccia. Ma poichè col ministero delle parole si spiegano i sentimenti degli animi nostri, e poichè tutti conoscono le cose nella medesima maniera, e la facoltà del parlare è a tutti gli uomini comune; certamente è gran maraviglia, che per ispiegare cose intese nel modo medesimo sieno state istituite dagli uomini così varie, e moltiplici maniere con suono di parole tanto dissimile, e differente. Attesta Mosè autore, come abbiam detto, del vero antico parlare, che dopo il Diluvio, *Universa terra fuit unius labii, & verborum eorumdem*: Gen. 11. che tutti gli uomini usavano una lingua, ed un parlare, ch'era comunemente inteso da tutti; e che mentre gli uomini si sforzavano di fabbricare per monumento di superba temerità una torre di smisurata grandezza, *Deus confudit labium eorum*, cioè mescolò di maniera quell' uniforme linguaggio, che ne nacquero varj altri, ed ogni nazione parlava con un certo suo uso, ed istituzione particolare, come notò il Sig. Jacopo Scheglzio Filosofo dottissimo. Questa è la vera origine, e principio della diversità delle lingue. E sebbene appresso alcuni sia in dubbio, cosa significhi in lingua Ebrea la parola *Unius labii*, a me certamente non ne rimane alcuno. Pare che tutto ciò sia stato conosciuto ancor da Platone; il quale, benchè dissimuli il nome degli Ebrei, ingenuamente però leva ai suoi Greci l'autorità della primera antichità: poichè anco nel Timeo sinceramente confessa, che tutti i Greci sono giovani, che non v'ha alcun Greco vecchio fra loro, e qui inculca, che la retta invenzione dei Nomi si deve ricercare appresso i Barbari. Per Barbari poi sono interpretati i Giudei da Giustino Martire, da Clemente Alessandrino, da Niceforo, e da Epifanio, Scrittori della più ornata erudizione. Ma per non iscorrere oltre il nostro disegno sia questa la somma della quistione sopra la retta invenzione dei Nomi. Le parole spesso si mutano a piacere, ed arbitrio degli uomini; e non solamente ciascheduna Nazione ha un qualche particolare dialetto di parlare, ma ancora ogni arte ha i suoi proprj, e particolari limiti di parlare: anzi in quasi tutte le età s'introducono giornalmente nuovi vocaboli, e si aboliscono i vecchi, come molto evidentemente dimostra l' esperienza. Laonde dalle cose dette di sopra non par discordante il conchiudere, che i vocaboli parte sono stati istituiti *per natura*, e parte *per posizione* degli uomini. Noi abbiamo tutto questo indicato con maggior libertà, perchè pareva, che appartenesse al primario fine, e soggetto di questo Dialogo.

Ora così ne osserveremo in generale la economia. Questa questione si tratta in via di controversia non dottrinalmente; dimodochè nulla definitivamente si conclude, siccome lo dimostra il fine della disputa. Platone da principio propone quelle due opinioni intorno alla retta invenzione dei Nomi: indi espone in generale alcune cose, che appartengono all'universale della questione; della qual parte questa è la somma.

somma. Poichè le nature delle cose sono definite, e alle cose si devono adattar le parole, è necessario, che per queste ci sia qualche retta ragione, con la quale debbano le parole costituirsi, inmodochè rappresentino la natura delle cose medesime. Indi si serve di esempj opportuni per questa conchiusione, non già tratti dalle sciocche invenzioni dei Sofisti, ma dagli scritti dei dotti Poeti, i quali sono i custodi della vera antichità; e questi esempj si riferiscono ad esaminare la seconda questione, la quale, perchè più vicina, si spiega la prima, che i Nomi sono istituiti per posizione; o dopo averla in primo luogo, secondo il suo costume, leggermente toccata, le dà poi il total compimento, dividendo il suo ragionamento in quattro parti. Parla prima dell'uomo, cioè degli uomini illustri, e delle parti principali dell'uomo: indi degli Dei: poi delle cose naturali, cioè dell'Universo, e delle parti più insigni di esso; vale a dire delle denominazioni del Sole, della Luna, del Tempo, dell'Acqua, ec. finalmente parla dei Nomi delle Virtù, e dei Vizj.

Così accostandosi alla prima questione, che i Nomi sono costituiti dalla Natura, dopo avere premesse alcune cose intorno alla difficoltà della medesima, insegna che la retta invenzione dei nomi dipende intieramente dalla natura della cosa; e poste, secondo il suo costume, alcune cose, conchiude darsi una qualche retta distribuzione di Nomi, la quale consista nel fare, che ad ogni cosa si dia un Nome, che veramente esprima la natura di lei: poichè le parole sono immagini, e simiglianze delle cose, ed il loro legittimo uso si è, che servano di significazioni, e di simboli delle cose medesime. La origine dei primi vocaboli si deve cercare da qualche forza divina. Siccome Iddio creò le cose determinate, e circoscritte da alcune certe e definite leggi di natura; così concesse agli uomini una certa ragione di formare dei vocaboli, co' quali le cose fossero contrassegnate: onde allora le cose rettamente si appellano, quando rettamente le loro immagini sono espresse. Il medesimo Iddio poi è il fondamento di tutte le cose, dal quale tutte e sono, e si dicono: cioè, com' egli dice (a) *Quello che è lo stesso Bello, lo stesso Buono; Quello che è solo tutto; Quello, ch' esiste*, che sempre è il medesimo, mentre tutte le altre cose mutano, nè mai nello stesso stato rimangono. Ma raccolta tutta la somma della disputa, in fine non si riduce a conchiudere cosa veruna; ma, come quella ch' è di così grande importanza, se le sospende l' asserto, quasi si dovesse prender tempo ad esaminarla, nè fosse da pronunciarsele sopra con temerità. Questa è la original idea di questa disputa.

Gli Assiomi, e Teoremi, che da questo Dialogo abbiamo cavati, sono quasi tutti Dialettici. Molti ne abbiamo lasciati al giudicio, ed alla diligenza del Lettore.

1. La natura della cosa è certa, e determinata: il che è detto contro la incomprensibilità di Protagora, e di Eutidemo.

2. Sono parimente certe, e determinate le azioni delle cose.

3. Siccome sono determinate le nature, e le azioni delle cose; così certe e finite sono, e non infinite le loro denominazioni.

4. Il discorso altro è vero, altro è falso: poichè l'orazione è finita.

5. La menoma parte della orazione è il Nome; e la natura del Nome è parimente finita.

6. Laonde vi deve essere qualche determinata ragione di comporre, ed istituire i Nomi; cioè, una certa retta Invenzione dei Nomi comune a tutti gli uomini, benchè con varietà di sillabe, e di parole: vale a dire, che secondo la natura della cosa proposta si costituisca una adattata, e congrua analogia di Lettere, che sono gli elementi delle parole.

Stabilite in tal modo queste cose, si vede, come si possa dire, che i Nomi dipendono dalla natura, o sieno imposti per convenzione, o per posizione degli uomini.

Intorno alla Natura Platone stabilisce le cose seguenti.

7. Che i Nomi sono immagini, e caratteri delle cose: che perciò i Nomi si devono comporre in modo, che venga espressa, e rappresentata la natura della cosa; e devono essere immagini; non perchè le parole s' investano della natura delle cose, ma perchè con le parole si esprimano le loro abitudini ed affezioni, le quali sono alle cose stesse intrinsecamente congiunte: imperocchè tutte le cose hanno una certa determinata voce, figura, e colore; e perciò si comprendono per lo più sotto il nome di Natura.

8. V'ha una eterna, ed immutabile cognizione della Natura, una espressa e soda

(a) αὐτὸ ὄν, αὐτὸ τὸ καλὸν, καὶ ἀγαθὸν, ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων.

verità delle cose immutabile ed invariabile; benchè riguardo a noi sembri, che se cose variino stato.

9. Quindi è necessario, che vi sia stata un tempo una qualche certa idea di parole, cioè di primitivi, e principali vocaboli, fonti di tutti gli altri.

10. Possono bensì le cose considerarsi sotto varie circostanze, e perciò dinotarsi con varj Nomi; ma appunto i Nomi si devono imporre secondo la natura di quelle varie relazioni.

11. Retta distribuzione si è quella, ch'è retta nella imitazione delle cose, e delle parole, e nelle parole ancor vera.

12. Dicesi adunque, che i Nomi sono imposti dalla natura (a) *relativamente* in due maniere: e perchè la retta ragione della Natura richiede, che siccome i pensieri dell'Anima nostra, cioè i sentimenti, sono effigie, e simulacri delle cose; così anco i Nomi lo sieno dei pensieri sotto gli auspicj, e la condotta della stessa Natura: e perchè i Nomi devono rappresentare la natura di quelle cose, alle quali vengono imposti.

Il medesimo Platone insegna le cose seguenti intorno alla istituzione degli uomini: cioè intorno alla loro posizione, convenzione, e patto.

13. I Nomi sono significazioni, e simboli dei pensieri degli uomini: poichè nell'uso della parola consiste la ragione, ed il commercio dell'umana società.

14. Benchè da tutti gli uomini le cose medesime si comprendano, con tutto questo varj sono i suoni, e i dialetti delle Nazioni. Dunque una stessa cosa si esprime con diversi Nomi.

15. Laonde la consuetudine, e l'istituto di chi si serve dei Nomi è di grandissimo momento nella società del genere umano; ed in questo senso tutti i Nomi sono istituiti per posizione.

16. Quindi appresso Platone due definizioni del Nome si danno. L'una, che il Nome è (a) *uno istrumento atto ad insegnare, e rappresentare distintamente la natura delle cose*. L'altra, che il Nome è (c) *una imitazione, che si fa col ministero della voce di una cosa, la quale viene con la voce imitata da colui, che disegna d'imitarla.*

17. Dall'antecedente dottrina ne deriva, che altri dei Nomi rettamente s'impongono, altri male: rettamente quelli, ch'esprimono la natura della cosa; e male quelli, che non la esprimono.

18. Due specie di Nomi si danno: alcuni primitivi, altri secondarj; ma a tutti, in quanto son Nomi, è comune lo esprimere alla loro maniera la natura della cosa.

19. Si delira a ricercare la etimologia dei Nomi, se s'ignorano i fonti dei primi: nell'attingere i quali consiste la vera retta invenzione dei Nomi.

20. Dice Platone, che quei primi Nomi andati in disuso per il lungo corso del tempo si conservano nelle lingue Barbare, come più antiche: li quali confessando egli di non sapere, confessa parimente d'ignorare la retta invenzione dei Nomi. Dice però, che a quelle lingue si deve ricorrere, quando non si sanno le origini de' vocaboli.

21. Non a tutti conviene a suo arbitrio, e piacere costituire de' Nomi. L'uso è il più grande, e più efficace istitutore dei Nomi.

22. Si deve certamente tenere, che quei principali, e primitivi Nomi sieno stati imposti per una potenza maggior dell'umana; cosicchè di essi non si deve ricercar la ragione, posciachè a quelli come a fonti di tutti gli altri siamo pervenuti.

23. Dai Nomi semplici si forma la Orazione, ch'è una composizione di Nomi. Quello adunque si serve rettamente dei Nomi, il quale rettamente adopera la Orazione. Questi è il Dialettico, vale a dire quello, che sa la maniera di ben interrogare, e ben rispondere.

Li seguenti sono i Teoremi del Metodo.

24. Dalla conformazione di tutta questa disputa si può desumere la comoda maniera *del metodo* (d) *investigativo*. Prima si propongano, e si stabiliscano le opi-

(a) *κατά τι, secundum quid.*

(b) ὄργανον διδασκαλικὸν, ϗ διακριτικὸν τῆς ὐσίας.

(c) Μίμημα φωνῆς ἐκείνου ὃ μιμεῖται ϗ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φύσει ὃ ἂν μιμεῖται.

(d) πειραστικῆς μεθόδυ.

opinioni fra loro contrarie. Nell'una si esaminino le ragioni contrarie dell'altra. Si pongano, e si esaminino le definizioni. Si formi in fine una recapitolazione di tutta la disputa, senza però concludere alcuna cosa; ma riservandosi ad esaminarla più accuratamente.

25. Non si deve inconsideratamente assentire ad alcuna cosa.

26. Dopo avere grossamente osservate le cose, si deve con maggior diligenza esaminarlo: il qual compimento è utilissimo.

27. I principj delle scienze, e delle arti si devono diligentemente, copiosamente, e con accurato esame insegnare; nè si devono risparmiare parole.

28. Da supposizioni di cose per altro false, si possono formare dimostrazioni vere.

Vi sono ancora alcuni Teoremi Morali.

29. Di Dio si deve riverentemente parlare; e ciò sia contro gl'iniziati, e sciocchi interpreti di Platone.

30. L'ingannar sè medesimo è un pessimo genere d'ignoranza.

ERMOGENE, CRATILO, SOCRATE.

OR (1) vuoi tu ancora, che noi comunichiamo il parlar nostro con Socrate. *Crat.* Se'l pare a te. *Er.* O Socrate, Cratilo dice, che si ritrova in qualunque degli enti per natura la retta invenzione del nome: nè sia nome quello, onde convenendo alcuni il chiamano, mentre proferiscono certa particella della sua voce; ma sia naturalmente certa retta invenzione di nomi la medesima in tutti, e Greci, e Barbari. Sicchè io lo addimando, se daddovero sia Cratilo il nome di lui, o nò; ma egli confessa esser questo il suo nome. Or Socrate, diss' io, qual nome tien egli? Di Socrate, disse. Non hanno tutti quel nome, col quale chiunque si chiama da noi? Nondimeno, diss' egli, non è il tuo nome Ermogene, nè se ancora tutti gli uomini ti chiamassero così. E mentre io lo addimando, e desidero sapere, che cosa dica, non mi dichiara affatto niente; ma beffandomi, simula di aver nell' animo alcuna cosa, com' egli intenda non so che d' intorno a questo: il che se volesse esprimer manifestamente, sarebbe, ch' io confessassi, e dicessi lo stesso, ch' egli si dice. Laonde udirei da te volentieri, se in qualche maniera tu potessi congetturare il vaticinio di Cratilo. Anzi udirei molto volentieri la tua opinione intorno alla retta inven-

(1) Necessario ed opportuno proemio. Cratilo ed Ermogene, che disputavano della retta invenzione de' Nomi riportano a Socrate il giudicio della loro controversia: la quale si propone duplicata con due contrarie opinioni; se i nomi vengano imposti per *natura*, o *per istituzione* (φύσει, ovvero θέσει). Accomodatamente sono stati scielti questi personaggi per questa disputa. Cratilo era fautore di Eraclito; Ermogene di Parmenide. Dal primo Platone aveva appresa la Fisica, dal secondo la Metafisica; come ci fa sapere Laerzio. Si propone la questione in via di parafrasi per sostentamento, e chiarezza della disputa.

invenzione de' nomi, se ti fosse in grado. *So.* (2) O Ermogene, figliuol d' Iponico, è proverbio vecchio, che sia malagevole da conoscer in qual guisa se ne stiano le cose belle. Or la notizia de' nomi non è picciola disciplina. In vero s' io avessi udito già molto tempo da Prodico quella ostentazione di cinquanta dramme, nella cui dottrina ancora era questo, come egli ne rende testimonianza; niun impedimento sarebbe, che non conoscessi incontinente la verità intorno alla retta invenzione de' nomi. Ma ora io non l' ho udita; ma sì ben quella d' una dramma. Per la qual cosa non so quello, che d'intorno a questo vi sia di vero; ma sono presto ad investigar insieme con esso teco, e con Cratilo. In quanto poi dice, che tu non abbia veramente nome Ermogene, io sospetto, ch' egli motteggi: perchè egli forse pensa, che tu sia desideroso dello acquisto de' danari, ed impotente sempre ad ottenerli. Ma, come ho detto poco fa, egli è difficile, che ciò si conosca. Or fa mistieri, da tutte due le parti portando in mezzo le ragioni, che s' investighi, se sia così, come tu dì, o piuttosto come dice Cratilo. *Er.* (3) E pur, o Socrate, tuttochè spesso io abbia disputato già con costui, e con altri molti; tuttavia non ancora mi posso persuadere, che altra sia la retta invenzione del nome, che lo assenso, e il consentimento: perciocchè a me pare, che quel sia nome retto, il quale impone chiunque a ciascheduno; e se di nuovo il mutasse, e altro ne ponesse, non meno del primiero quello, che si trasportasse sarebbe nome retto; come siamo noi soliti di cambiare i nomi a' servi: non vi essendo per natura a niuna cosa il nome; ma per legge, e secondo la usanza di coloro, che furono soliti così chiamarli. Il che, se sta altrimenti, io sono apparecchiato ad impararlo, e udirlo non solamente da Cratilo, ma da qualunque altro. *So.* (4) O Ermogene,

ne,

(2) Socrate con la sua solita Ironia finge di non sapere questa cosa, come involta in varie difficoltà; perchè si apra la strada alla disputa. Si protesta dunque pronto ad esaminàrla.

(3) Socrate tratta primieramente con Ermogene della seconda questione, come più vicina: se i Nomi sieno imposti per istituzione; Ermogene espone di nuovo la sua sentenza: che niun Nome è stato imposto ad alcuna delle cose mortali per natura; ma tutti sono stati imposti per consuetudine ed istituzione degli uomini, conforme a cadauno è piacciuto. Ma per intelligenza di tutta la disputa si deve da principio avvertire, che Platone così tratta separatamente di amendue queste opinioni, che v'impiega in amendue la medesima opera, per mostrare fino a qual segno, ed in qual modo si possano conciliare. Onde, benchè disputa nel principio con Ermogene, se i Nomi sieno imposti per istituzione (poichè questa era la opinione di Ermogene) nondimeno dimostra accuratamente la forza della natura nella imposizione dei vocaboli: all' incontro quando disputa, trattando con Cratilo, se i Nomi per natura vengano imposti, pone ogni studio in dimostrare la forza, e la efficacia delle umane convenzioni.

(4) Stabilita in questo modo la questione, e posta nell' arbitrio degli uomini la facoltà dell' istituire i Nomi, Socrate insegna come si debba intendere questa autorità della imposizione dei Nomi: imperocchè essendo finita la natura delle cose, e della Orazione, e parimente essendo i Nomi le minime parti dell' Orazione; e l' Orazione,

ne,

ne, peravventura tu di alcuna cosa; ma consideriamola. (5) Quello che porrà alcuno, con cui chiama qualunque cosa, sarà egli il nome di ciascuna cosa? *Er.* A me pare. *So.* O se 'l privato, o la città il dicesse? *Er.* Io assentisco. *So.* Ma che? S' io chiamassi qualunque degli enti, come per esempio, se quello, che al presente chiamiamo uomo, chiamassi cavallo, ed uomo quel, che cavallo pubblicamente sarà egli il nome all' uomo, privatamente cavallo; e di nuovo privatamente uomo, cavallo pubblicamente. Parli così tu? *Er.* Così mi pare. *So.* Or mi dì questo. Chiami tu alcuna cosa il dir il vero, ed il falso? *Er.* In vero sì. *So.* (6) Non sia quella vera orazione; ma questa orazion falsa? *Er.* Così affatto. *So.* Quel parlar poi, che dice le cose, che sono quali son esse, si è vero; ma falso quello, che non come sono? *Er.* Così è. *So.* Adiviene egli questo, che col parlare si dicano le cose, che sono, e che non sono? *Er.* Sì. *So.* Il parlar ch' è vero mi dì, se è vero tutto, non vere le parti? *Er.* Nò; ma le parti ancora. *So.* Dimmi, le parti grandi saranno vere, ma le picciole nò; oppur tutte? *Er.* Io mi stimo tutte. *So.* (7) Puoi tu dire altra parte più picciola del sermone, che il nome? *Er.* In modo niuno, essendo questa la minima parte. *So.* Ed ancora si dice egli peravventura il nome parte della vera orazione? *Er.* Senza dubbio. *So.* Veramente parte vera, come tu dì. *Er.* Vera. *So.* E la parte del falso, non è ella falsa? *Er.* La dico sì. *So.* Dunque è lecito dir nome vero, e nome falso, se si dice ancora la orazione. *Er.* In che modo nò? *So.* Dunque quel nome, che chiunque dirà, che in alcun si ritrovi, sarà egli il nome di ciascheduno? *Er.* Sì. *So.* Peravventura quanti nomi dice alcun, che abbia chiunque, tanti saranno essi; ed allora quando egli li dice? *Er.* (8) Per certo, o Socrate, io non ho alcuna retta invenzione di nome, fuorchè questa; inmodochè non sia lecito a me con altro nome chiamar la cosa, che con quello, ch' io le ho imposto

ne, ed i Nomi devono essere costituiti, dic' egli, come ricerca la loro natura, non a capriccio ed arbitrio degli uomini; ma questo appartenere intieramente a qualche artefice singolare: Così concilia quelle due opinioni: che i vocaboli de' nomi sono imposti per istituzione, ma in modo, che sopra tutto si attenda la natura delle cose. Ma queste cose si devono ad una ad una vedere.

(5) Ripete lo stato della questione: cioè, trattarsi di ogni imposizione di Nomi; o venga questa dai privati, o dalla Repubblica. Si cerca adunque della retta invenzione (τῆς ὀρθότητος) di tutti i Nomi.

(6) Prima ipotesi: che l' Orazione altra è vera, altra è falsa. Vera quella, che dice le cose, come sono; falsa al contrario.

(7) Seconda ipotesi: che il Nome altro è vero, altro è falso, cioè, che i Nomi o bene, o male possono essere imposti: onde ne segue, che si devono definire i Nomi secondo una certa retta ragione, e non secondo qualsivoglia capriccio degli uomini.

(8) Parendo, che questo ripugnasse alla sentenza di Ermogene, il quale stabiliva, che tutti i Nomi fossero imposti per istituzione; perciò Ermogene s' oppone a quella conchiusione, che nasceva dalle ipotesi antecedenti; senza però recare alcuna ragione di nuovo, ma dicendo il medesimo.

posto; nè a te con altro, che con quello, che le imponesti. Così per certo io veggo nella città, che si hanno alcuni proprj nomi delle medesime cose, e fra Greci in verso ad altri Greci, ed inverso a' Barbari. *So.* (9) Or vediamo, o Ermogene, se pare a te, che gli enti se ne stiano in questo modo, che ognun di loro tenga la propria essenza, come diceva Protagora, dicendo egli esser l'uomo misura di tutte le cose; inmodochè quali qualunque cose mi pajono, tali io le abbia; similmente quali tu, e tali le ti abbi: o pensi piuttosto, che siano alcune cose, le quali tengano alcuna fermezza della sua essenza *Er.* Alcuna volta, o Socrate, dubitando sono condotto a quello, che dice Protagora; pertanto non mi persuado abbastanza, che se ne stia egli così. *So.* Ma che? Sei tu ancora alcuna volta condotto a questo, che non ti paja in modo niuno, che alcun uomo sia cattivo? *Er.* Per Giove nò; anzi spesse volte così sono disposto, ch' io stimo, che alcuni uomini siano al tutto cattivi, e molti. *So.* Ma che? Non ti è parso ancora, che siano molti uomini buoni? *Er.* Molto pochi. *So.* Nondimeno par a te vero? *Er.* A me sì. *So.* In che modo poni tu questo? Forse così, che i molto buoni siano molto prudenti, ed i rei al tutto molto imprudenti? *Er.* In vero a me pare così. *So.* Se Protagora diceva il vero, e se è questa la verità, che quali qualunque cose pareranno a ciascheduno, tali siano; è egli possibile, che altri di noi siano prudenti, altri imprudenti? *Er.* Per certo nò. *So.* E, com' io penso, ti pare adognimodo, che Protagora non possa al tutto parlar il vero, essendovi certa prudenza, ed imprudenza: perciocchè non sarebbe veramente l' uno dell' altro più prudente, se le cose, che pajono a chiunque, le tenesse ciascheduno per vere. *Er.* Così è. *So.* Ma nè ad Eutidemo assentisci, com' io penso; che dice, che tutti abbiamo tutte le cose similmente, e sempre: perchè così non sarebbono altri buoni, altri cattivi; se sempre, e parimente si ritrovasse in tutti, e la virtù, e la malvagità. *Er.* Tu parli il vero. *So.* Dunque se nè tutte le cose si ritrovano sempre in tutti, e simigliantemente; nè qualunque cosa è propria di ciascheduno; manifesto è, (10) che siano le cose quelle, che tengono in sè stesse certa essenza ferma, nè sono in quanto a noi tirate in diverse parti, nè da noi con la immaginazione, ed in suso, ed in giuso; ma stabili secondo sè stesse in quan-

(9) Acciocchè Ermogene per confermare la sua sentenza non producesse quelle di Protagora, e di Eutidemo, Socrate dimostra, che non si devono ricevere, per essere imbarazzate in gravissimi disordini: imperocchè, se s'introducesse quella *incomprensibilità* (ἀκαταληψία) delle cose, si toglierebbe tutta la differenza del bene, e del male, e perciò si abbatterebbe il fondamento della umana società. Di queste opinioni abbiamo spesse volte parlato.

(10) Contro quella sentenza di Protagora, e di Eutidemo dice chiaramente, che la natura delle cose è certa e stabile, e non cangia secondo l' arbitrio ed il piacere degli uomini. Questa è adunque la prima ipotesi della nuova spiegazione intorno alla retta invenzione dei Nomi.

quanto alla loro essenza, come sono ordinate dalla natura. *Er.* Così mi è avviso, che se ne stia questo. *So.* (11) Dunque mi dì, se le cose se ne stanno sì per natura; ma non nella stessa guisa le loro azioni: o eziandio esse azioni sono una certa specie degli enti? *Er.* Ancora esse adognimodo. *So.* Dunque le azioni si fanno secondo la natura loro, non secondo la nostra opinione; come per esempio, se noi si metteſſimo a divider alcuno degli enti, forse sarebbe qualunque cosa da dividersi da noi, come volessimo, e con che ci aggradisse? O piuttosto, se volessimo partire qualunque cosa, secondo la natura, con cui fa mistieri che si partisca, e sia partita, parimente con cui secondo la natura si dee fare il partimento; in vero la divideremmo noi bene, e si farebbe da noi alcun profitto, e questo si opererebbe bene: ma se contro la natura, travieremmo, nè si farebbe niente da noi? *Er.* Così mi pare. *So.* E se si metteſſimo ancora ad abbrugiar alcuna cosa, non fa mistieri che la si abbrugi secondo ogni opinione; ma sì bene secondo la retta opinione. Questa è poi quella, onde qualunque cosa naturalmente è atta ad abbrugiarsi, e di abbrugiare, e con cui naturalmente n' era atta. *Er.* Queste cose son vere. *So.* Non si ritrova la stessa maniera d' intorno alle altre cose? *Er.* La medesima sì. *So.* (12) Ancora il dire non è egli forse una certa delle azioni. *Er.* Certo sì. *So.* Or dirà bene chi così dice, come li par di dire? O piuttosto chi in cotal guisa dice, come ricerca la natura del dire, e che si dica? E se eziandio dicesse con cui ricerca la natura, in dicendo farebbe alcun profitto: altrimenti travierebbe egli, nè farebbe nulla? *Er.* In vero io stimo così, come tu dì. *So.* (13) Dunque il nominar è particella di dire: perciocchè nominando si fanno i ragionamenti. *Er.* Adognimodo. *So.* Dunque e il nominare è certa azione, se anco il dire era certa azione d' intorno alle cose? *Er.* Così è. *So.* Or le azioni ci parvero di non risguardar a noi, ma di tenere certa propria lor natura. *Er.* Così è. *So.* (14) Sicchè è da nominarsi in quella guisa, onde la natura delle cose ricerca di nominare, e che si nomini, e con cui; ma non secondo lo arbitrio del voler nostro; se si ha a dire alcuna cosa concorde alle cose dette. Ed in cotal guisa faremmo noi alcun guadagno, e nominaremmo; ma altrimenti nò? *Er.* Così mi pare. *So.* (15) Or, dimmi ciò, ch' era da tagliarsi, diciamo noi ch' era da tagliarsi

(11) Seconda: che anco le azioni sono finite, il che illustra con esempj.

(12) Terza: che anco l' Orazione è finita.

(13) Quarta: che i nomi sono particelle della Orazione.

(14) Conchiusione delle antecedenti ipotesi per la questione proposta intorno ai Nomi: che dev' esservi anco per i Nomi una definizione secondo la retta ragione; e non ad arbitrio, e volontà degli uomini.

(15) Compimento di questa conchiusione. Avendo insegnato, che i Nomi, i quali servono ad esprimere le cose, devono essere istituiti non inconsideratamente, ma con riguardo alla natura delle cose stesse: ora dottrinalmente assegna una certa definizione del Nome; e dopo averne spiegato l' uso, insegna, che imporre i Nomi appartie-

con alcuna cosa? *Er.* Con alcuna sì. *So.* E ciò, che si doveva tesser, da tessersi con alcuna cosa; e ciò, ch' era da forarsi, con alcuna cosa si dovea egli forare? *Er.* Al tutto. *So.* Similmente ciò, che nominar si dovea, era da nominarsi con alcuna cosa? *Er.* Sì. *So.* Ma che era quello, con cui facea mistieri che alcuna cosa sì forasse? *Er.* La trivella. *So.* Che è quello, con cui fa mistieri che si tessa? *Er.* La navicella. *So.* E che, con cui si nomini? *Er.* Il nome. *So.* Tu parli bene. (16) Dunque e il nome è certo stromento. *Er.* E' sì. *So.* Dunque se io cercassi, quale stromento è la navicella, o non sarebbe desso quello, con cui si tesse? *Er.* Così è. *So.* Or tessendo, che facciam noi? O non separiamo la trama, e gli stami confusi? *Er.* Questo stesso. *So.* Or potrai tu dir così della trivella, e delle altre cose? *Er.* Lo stesso. *So.* Puoi tu ancora dir similmente d' intorno al nome ciò che facciamo, mentre col nome, ch' è stromento, nominiamo alcuna cosa? *Er.* No 'l posso, nò. *So.* Forse di compagnia insegniamo noi niente, e dividiamo le cose come sono? *Er.* Per certo. *So.* (17) Sicchè il nome è certo stromento d' insegnare, e di divider la sostanza, come la navicella della testura. *Er.* Hassi a dire in cotal guisa. *So.* La navicella è ella stromento acconcio al tessere? *Er.* In che modo nò? *So.* Per la qual cosa il tessitore si valerà bene della navicella, dico, bene secondo la maniera del tessere; ma chi insegna, egli si valerà del nome, e bene; dico, bene secondo la maniera propria dello insegnare. *Er.* Per certo. *So.* Dell'opra di quale artefice si valerà bene il tessitore, quando si valerà della navicella? *Er.* Di quella del legnajuolo. *So.* E' egli chiunque lenajuolo, o piuttosto chi tiene l' arte? *Er.* Chi tiene l' arte. *So.* Similmente dell' opera di cui il foratore si valerebbe bene, quando si valesse della trivella? *Er.* Del maestro del metallo. *So.* E' forse chiunque maestro di metallo, o chi tiene l' arte? *Er.* Chi tiene l' arte. *So.* Stiano le cose così. Dell' opera di cui il dottor si valerebbe qualora si servisse del nome? *Er.* Nè ciò posso dir io. *So.* Ancora non puoi

tu

partiene ad un qualche determinato artefice, cioè al Legislatore; e perciò è vero, che i Nomi sono imposti per istituzione degli uomini; ma in modo, che questa istituzione sia appoggiata ad una certa ragione.

(16) Chiara definizione del Nome: essere il Nome un'istrumento atto ad insegnare le cose, e a differenziare la loro natura: cioè *stromento d' insegnare, e differenziare la sostanza delle cose*: (διδασκαλικόν, καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας). Dimostra in primo luogo il genere di quella definizione, ch' è lo strumento.

(17) Si avanza nella spiegazione di quella definizione; e dopo avere indicato il genere, ora esamina le differenze. Come il nome sia stromento d' insegnare: la quale era la prima differenza. Sin qui dunque così si dice, ch' è del tutto necessario, che primieramente il Nome sia costituito dal Legislatore, avantichè il Dialettico, per cui è destinato questo istromento, se ne serva. Il Dialettico adunque prende parole usitate, e volgari per servirsene di preparazione ad uno studiato ragionamento. Tratta dei varj fini delle arti in una medesima cosa; d'onde si può dedurre un vero Teorema: che le arti in un medesimo soggetto sono subordinate le une alle altre, e quella dirsi Architettonica, alla quale è destinato il principale ed ultimo fine, vale a dire l' Uso.

tu dir questo. Chi ci dà i nomi, de' quali ci serviamo? *Er.* Per certo nò. *So.* Non pare a te peravventura, che la legge sia quella, che ci dà i nomi? *Er.* Apparisce. *So.* Dunque il dottore si valerà dell' opera del legislatore, quando del nome si valerà. *Er.* Io penso sì. *So.* (18) Pare a te, che ognuno egualmente sia facitor di leggi, o chi è dotato di arte. *Er.* Il dotato dell'arte. *So.* Sicchè, o Ermogene, non è ufficio di qualunque uomo lo impor i nomi, ma di certo autor di nomi; e costui è, come apparisce, il legislatore, il quale fra gli artefici si fa raro appresso agli uomini. *Er.* Apparisce. *So.* (19) Deh considera; ove risguardando il legislatore impone i nomi; e considera dalle cose antedette, ove risguardando il legnajuolo fa la navicella. Non ad una cosa tale, che da natura sia al tesser acconcia? *Er.* Al tutto. *So.* Ma che? Se nell' opera si rompesse la navicella, mi dì, se fabbricherà egli un' altra di nuovo alla somiglianza della rotta; o piuttosto alla specie risguarderà, secondo il cui esempio arrà fatto la navicella, che si ruppe? *Er.* Alla specie, com' io stimo. *So.* Dunque chiameremmo noi meritamente la specie la navicella? *Er.* Io penso sì. *So.* Se fa mistieri alcuna volta, che si apparecchi la navicella per fornir la veste, o qualunque altra cosa di filo, o di lana sottile, o grossa; bisogno è che tutte le navicelle tengano la specie della navicella; e quale naturalmente è a ciascheduna cosa accomodatissima, tale si usi al fornir l' opera, come il ricerca la natura. *Er.* In vero fa mistieri. *So.* La medesima ragione è d'intorno agli altri stromenti: conciossiachè è da ritrovarsi, quale stromento si confaccia per natura a qualunque cosa, ed è da darsi a lei, con cui si fa ella, non quale vuole chi fabbrica, ma quale è ella per natura. Perchè fa mistieri, come appare, che si sappia accomodar a qualunque cosa ciò, che naturalmente se le conviene; come la trivella, ch' è naturalmente acconcia al ferro. *Er.* Così sì. *So.* Più oltre nel legno la navicella confacevole a ciascheduna. *Er.* Egli è vero. *So.* Perciocchè secondo la ragione della natura altra navicella si confà ad altra tela, e nell' altre nella medesima guisa. *Er.* Veramente. *So.* (20) Fa mistieri ancora, ottimo uomo, che il positor de'

 nomi

(18) Insegna incidentemente, quale sia quel Legislatore, il quale ha facoltà d'imporre i Nomi. Ed è quello il quale sia di tutte le cose peritissimo, vale a dire un singolare artefice; e di questo tratterà nell'ultimo luogo. Ma il vero impositore dei Nomi fu il primo uomo, come nella prefazione abbiamo detto.

(19) Espone la seconda differenza della data definizione, che il nome sia strumento di differenziare. Lo che vuol dire, che in tanta varietà di cose i Nomi servono particolarmente a dinotare, e distinguere le loro differenze, acciocchè non si confondano tra loro. Al qual fine perchè si possano imporre i Nomi, conviene chiaramente, ed evidentemente intendere la natura di cadauna cosa; e non assegnare alle cose inconsideratamente le denominazioni secondo il capriccio, e l'arbitrio di ognuno.

(20) Passaggio dall'antecedente dottrina. Poichè i Nomi si devono istituire in modo, ch' esprimano la natura della cosa, ciò si deve osservare universalmente in tutte le Nazioni; benchè vi si usi un parlare diverso, e per il suono delle sillabe,

nomi profferisca un nome per natura acconcio nelle voci, e nelle sillabe a tutte le cose: e risguardando a quello stesso di cui è nome, formi qualunque nome, e gli attribuisca, se daddovero dee esser positor proprio di nomi. Che se non con le medesime sillabe qualunque positor di nomi esprime il nome; fa mistieri, che noi sappiamo, che nè tutti i fabbri ciò fanno nel ferro per la stessa ragione, qualora fabbricano il medesimo strumento: ma nondimeno in quanto gli attribuiscono la stessa idea, in tanto se ne sta egli bene; tuttochè in altro, ed in altro ferro; o qui si fabbrichi egli, o fra barbari: non è egli così? *Er.* Sì. *So.* Dunque istimerai tu ancora nel medesimo modo, finchè il positor de'nomi, ch' è fra noi, e fra barbari concede una specie di nome convenevole a qualunque cosa in qualunque sillaba, che l' uno dell' altro non sia punto peggiore nell' impor i nomi. *Er.* In vero sì. *So.* (21) Chi è per conoscer, se sia impresso in qualunque legno una specie convenevole di navicella? Forse il legnajuolo, che la fa; o il tessitore, che se ne dee servire? *Er.* O Socrate, egli è verisimile, che la conosca molto più, chi se ne dee valere. *So.* Dunque chi si servirà dell' opera del facitor della lira? Non colui forse, che benissimo saprà esser soprastante alla cosa fatta, e conoscerà, fatta che sia, se sia fatta bene, o nò? *Er.* Al tutto. *So.* Chi? *Er.* Il citarista. *So.* Chi poi dell' opera di coloro, che fanno le navi? *Er.* Il governatore. *So.* Chi eziandio benissimo sarà soprastante all' opra del facitor delle leggi, e fornita la giudicherà, e qui, e fra barbari? Non chi se ne dee servire? *Er.* Così è. *So.* O non è egli desso, che fa interrogare? *Er.* Costui sì. *So.* Il medesimo che saprà rispondere ancora? *Er.* Sì certo. *So.* Or chiami tu altro che Dialettico chi fa interrogar, e risponder? *Er.* Non altro, ma lui. *So.* Sicchè è fattura di legnajuolo il fabbricar il timone, essendo soprastante il governatore, se è egli per dover esser buono. *Er.* Apparisce. *So.* Ancora, com' è avviso, è opra di positor di nomi il nome, cui è soprastante l' uomo Dialettico, se sono per doversi por bene i nomi. *Er.* Queste cose son vere. *So.* Dunque, o Ermo-

e per la varietà delle lettere. Convenevole è, che dappertutto il Nome rappresenti la idea, e la sostanza della cosa: il che è vero. Ma nel principio delle cose create bisognò, che vi fosse una qualche uniforme idea di parlare, cioè che tutti si valessero dei medesimi Nomi, e Verbi: poichè delle medesime cose una sola cognizione si dà; siccome dopo pare, che anco Platone conosca. Ora vuol insegnar questo: che nella imposizione dei nomi non si proceda inconsideratamente, e secondo l'arbitrio di cadauno; ma che la Natura sia la retta norma dell' istituire i Nomi; vale a dire, che i Nomi s' impongano siccome richiede la loro natura.

(21) Spiegazione della parte principale della definizione, ch'è l' Uso. Chi insegna col ministero de' Nomi? Chi distingue le nature delle cose? Risponde, che quest' ufficio appartiene intieramente al Dialettico: acciocchè con la efficacia della definizione, e della divisione investighi la natura dei vocaboli semplici; e poi si serva di questi vocaboli come di materiali, per costruire la mole del discorso, e formare la necessaria conchiusione. La cognizione adunque delle voci semplici è il fondamento della Dialettica. Descrive incidentemente la forma del disputare per via d' interrogazione, e di risposta; cioè (τῦ δοῦναι, ϗ ὑπέχειν λόγον.)

Ermogene, (22) corre rischio, che non sia cosa lieve, come tu stimi, il por de' nomi, nè fattura d' uomini bassi, e vulgari. Per certo Cratilo parla il vero, dicendo, che i nomi per natura siano nelle cose; nè sia chiunque autore di nomi, ma colui solamente, che risguarda al nome, ch' è in ognuno per natura, e sia possente di por la specie di lui nelle lettere, e nelle sillabe. *Er.* O Socrate, io non so in che modo sia da opporsi alle cose, che tu dì: ma peravventura non è cosa agevole il persuadersi così allo improvviso; ma mi è avviso, ch' io ti sarei piuttosto per ubbidire in questo modo, se dimostrassi quale da te si dica esser la retta natura del nome. *So.* In vero, o beato Ermogene, non ne dico alcuna: ma tu ti sei scordato di ciò, ch' io diceva poco innanzi, cioè ch'io non la conosceva; ma ch' io la considererei insieme con esso teco. Al presente poi questo solamente si è fatto chiaro oltre alle antedette a me, ed a te di compagnia investigando, che certa retta invenzione per natura tenga il nome, nè chiunque sappia adattar bene esso nome a qualunque cosa: non è egli così? *Er.* Grandemente. *So.* (23) Dunque rimane da considerarsi, se tu desideri di conoscer, qual sia la retta invenzione del nome. *Er.* In vero la desidero sapere. *So.* Dunque considera. *Er.* In che modo adunque fa mistieri che si consideri? *So.* O amico, rettissima è la considerazione, ricercandosi questo da coloro che sanno, con l' offerir danari, e col render loro grazie appresso. Or desso sono i Sofisti, co' quali Calia tuo fratello pare che sia riuscito saggio, pagati molti danari; ma poichè non hai che fare nella robba paterna, rimane, che tu supplichevole preghi il fratello, che t' insegni la retta invenzione di queste tali cose, che da Protagora egli imparò. *Er.* O Socrate, quanto sconvenevole sarebbe questa dimanda, se non prestando ajuto alla verità di Protagora, amassi le cose, che si dicono con tal verità, quasi degne di alcuna considerazione. *So.* Ma se a te non piacciono elle,

si dee

(22) Conclusione primaria dell' antecedente ricerca. In qual senso si debba affermare o negare, che i Nomi sieno per istituzione. Se per istituzione intendiamo, che ognuno a suo arbitrio come vuole, imponga i Nomi, e che la imposizione sia appresso ognuno; è del tutto falso. E' poi vero, che i Nomi sono imposti per istituzione non di tutti gli uomini, ma di alcuni artefici singolari, avuto riguardo, come da principio ha insegnato, alla natura della cosa. La somma di tutto si è: che si dà una retta ragione della natura dei Nomi, la quale dipende intieramente dalla natura delle cose anco negl' istituti degli uomini, e perciò in questo riguardo i Nomi medesimi sono per Natura. Si possono adunque conciliare le contrarie opinioni, se si affermano, o si negano relativamente, e non assolutamente, e col valersi della distinzione, come abbiamo detto.

(23) Esposizione più esatta dell' antecedente dottrina intorno alla retta invenzione de' Nomi; ovvero spiegazione di essa per via di esempj: onde con esempj la illustra, e l' amplifica; ed insegna, che non si dà alcun nome, della etimologia del quale non vi sia la ragione. E rigettata in questa cosa la testimonianza dei Sofisti, e indicata incidentemente la loro avara insolenza e vanità, insegna, che si trovano esempj appresso Omero, ed altri Poeti: i quali sono i veri presidenti, e custodi, e tesorieri dell' antichità.

si dee imparar da Omero, e dagli altri Poeti. *Er.* (24) O Socrate, e che, e in che luogo ne dice Omero de' nomi? *So.* Per tutto molte cose; ma grandissime, e bellissime son quelle, onde distingue d'intorno a quei nomi, che introducono gli uomini, e i Dei: o non istimi tu, ch' egli d' intorno a questi dica alcuna cosa magnifica, e maravigliosa della retta maniera de' nomi; essendo manifesto, che i Dei chiamano rettamente quei, che son nomi naturalmente: o no 'l pensi tu? *Er.* In vero io so certo, se i Dei ne dicono alcuni, ch' essi li chiamano bene; ma quali dì tu questi? *So.* O non sai tu ciò, che si dice del fiume Trojano, che con Vulcan combatte a singolar battaglia, il quale i Dei chiamano Xanto, gli uomini Scamandro. *Er.* Il so. *So.* Che dunque? Non istimi tu certa cosa grave il conoscer in che modo sia meglio, che si chiami quel fiume Xanto piuttostochè Scamandro? Ma se vuoi, considera questo, che il medesimo dice dell' uccello, che i Dei chiamano Calcide, ma gli uomini Cimindi. Tu stimi vil disciplina il sapere, quanto sia meglio, che si chiami il medesimo uccello Calcide, che Cimindi? O Bracia, e Mirine, e molti altri tali, detti da questo Poeta, e da altrui? Ma le invenzioni di queste cose peravventura superano le forze nostre. Ciò, che poi significhino Scamandro, ed Astianate, si può comprender, come mi pare, da ingegno umano, ed apprendersi agevolmente, qual retta invenzione vuole Omero che sia in questi nomi, co' quali chiama il figliuolo di Ettore: perciocchè tu certamente sai, ove si ritrovano questi versi, ch' io dico. *Er.* Adognimodo. *So.* Dimmi, pensi tu, che di questi nomi stimi Omero che peravventura più convenisse Astianate al fanciullo, che Scamandro? *Er.* Io no 'l posso dire. *So.* Or in cotal modo considera, se alcuno ti addimandasse, se tu pensassi, che i più saggi ponessero i nomi meglio alle cose, o i manco saggi. *Er.* Chiaro è, ch' io risponderei i più prudenti. *So.* Dimmi, se le donne nelle città pare a te che siano più prudenti, o gli uomini, per dir tutto il genere? *Er.* Gli uomini. *So.* Dunque tu sai, che dice Omero, che il figliuolo di Ettore era chiamato da' Trojani Astianate, dalle donne Scamandro: poichè gli uomini lo chiamavano Astianate. *Er.* Apparisce. *So.* Dunque eziandio stimava Omero, che gli uomini Trojani fossero più saggi, che le loro donne. *Er.* Io lo stimo. *So.* Dunque stimò, ch'egli si chiamasse meglio Astianate, che Scamandro. *Er.* Apparisce. *So.* Consideriamo qual cagione egli apporti di questa denominazione: perocchè dic'egli, che solo difese loro la città, e le ampie muraglie. Per la qual cosa, come pare, conviene, che si chiami il figliuolo del Salvatore ἀςυάνακτα, cioè di

(24) Ammassà in primo luogo leggermente, e confusamente alcuni esempj per prova dell'antecedente dottrina, notando alcune regole, che servono per definizione della etimologia, nello spiegare la quale si occupa. E pone ancora alcuni luoghi di Omero.

di colui, che il padre di lui salvava, come disse Omero. *Er.* A me par sì. *So.* Per qual cagione? Perciocchè, o Ermogene, nè io lo intendo ancora bene; ma lo intendi tu? *Er.* Per Giove nò. *So.* O uomo dabbene, ancora Omero pose ad Ettore il nome. *Er.* Perchè? *So.* Perchè mi è avviso, che questo nome si assomigli ad Astianate; ed essi nomi si assomigliano a' Greci: dimostrando quasi il medesimo ἄναξ καὶ ἕκτορ, cioè che ambidue questi nomi siano regali: perciocchè di cui sarà alcuno ἄναξ, cioè Re, dello stesso sia ancora ἕκτορ, cioè possessore; essendo manifesto, ch' egli lo signoreggi, e possegga, ed abbia. (25) O peravventura non pare a te, ch' io dica niente; e m' inganna la opinione, onde mi confidava, come per certi vestigj, di toccare la opinione di Omero d' intorno la retta invenzione de' nomi? *Er.* In modo niuno, com'io penso: perchè forse tu tocchi alcuna cosa. *So.* Egli conviene, come a me pare, che si chiami similmente leone il figliuol del leone, il figliuol del cavallo cavallo; non dico, se alcun' altra cosa, fuorchè il cavallo (come mostro) nascesse dal cavallo; ma quel mi dico, del cui genere secondo la natura è ciò che nasce: o se il cavallo naturale partorisse il figliuolo del bue vitello contro natura, non sarebbe da chiamarsi poledro, ma vitello; nè eziandio se dall' uomo altra prole si producesse, che umana, ciò che nascesse si dovrebbe chiamar uomo. Il medesimo è da giudicarsi degli alberi, e delle altre cose tutte: o non pare ancora a te? *Er.* A me par sì. *So.* Tu dì bene; perciocchè guardati, ch' io non t' inganni in alcun modo: conciossiachè secondo la stessa ragione eziandio se alcuna cosa nascesse da Re, sarebbe da chiamarsi Re, (26) non importando che si significhi lo stesso in queste, e in quelle sillabe, o se si aggiugna alcuna lettera, o se anche la vi si levi; mentre la essenza della cosa dichiarata nel nome signoreggi. *Er.* Come dì tu cotesto? *So.* Io non dico niuna cosa maravigliosa, o nuova; ma, siccome tu sai, noi diciamo i nomi degli elementi, ma non essi elementi, eccettuatone solamente quattro, cioè, l' ε, l' υ, l' ο e l' ω: ma al rimanente, così vocali, come mutoli, tu sai che aggiugnendovi altre lettere, li proferiamo, formando i nomi. Ma finchè inseriamo la forza dichiarata dell' elemento, conviene, che quel nome si chiami ciò, ch' egli si dichiara; come per esempio il β, vedi, che l' η e il τ, ed aggiunte non impedì, che con lo intero nome non si dimostrasse la natura di quello elemento, di cui volle il positor del nome; sì fattamente non

li è

(25) Regole della Etimologia: che agli uomini si devono attribuire i nomi secondo le leggi della natura, secondochè alcuno è per una certa indole naturale ad alcuna cosa adattato. I vocaboli adunque sono sinonimi, sebbene varie lettere, e varie sillabe si adoprino. E ciò illustra con esempj. Accade però spesse volte, che ai figliuoli s' impongano i Nomi dei Genitori senza alcuna determinata ragione, ma inconsideratamente, secondo la volontà di chi l' impone.

(26) Bellissima spiegazione de' vocaboli, che significano lo stesso, cioè dei sinonimi.

li è prestato fede di aver posto bene i nomi alle lettere. *Er.* Tu mi pari di parlar il vero. *So.* Dunque fia la stessa ragion ancora d' intorno al Re: perciocchè sarà alcuna volta il Re dal Re, il buon dal buono, dal bello il bello, e le altre cose tutte similmente, da qualunque genere cert' altra progenie: e sarebbono da dirsi gli stessi nomi, se non ci facesse mostro. Egli è lecito, che in modo si variino per sillabe, che sia avviso all' uomo rozzo, che le cose, che sono le stesse, siano diverse tra loro; così come le medicine de' medici variate con colori, ed odori spesse volte essendo le medesime, pare a noi, che siano diverse: ma dal medico considerata la virtù loro, sono giudicate le stesse; nè il perturbano le cose aggiunte. Similmente peravventura chi è erudito d' intorno a' nomi considera la virtù loro; nè si perturba il giudicio di lui, se vi è aggiunta alcuna lettera, o trasmutata, o levata, o se in altre, e molte lettere si ritrova la stessa virtù del nome. Come quei nomi, i quali di sopra abbiamo detto, Astianate, ed Ettore, hanno le lettere adognimodo diverse, fuorchè il sol τ; nonpertanto significano il medesimo. Nel medesimo modo ciò che si dice ἀρχίποχις, cioè Prencipe di città, qual comunicanzza di lettere tien egli con li due antedetti? Nulladimeno significa il medesimo: e molti altri vi sono, i quali nient' altro significano, che il Re. Oltre ciò molti sono, che significano il Capitano dell' esercito, come ἄγις, πολίμαρος. ἰυπτόλημος; altri ancora, che dichiarano il professor della medicina, come βατροκλῆς, ἀκισίμιροτος. E si possono ritrovar molti altri discordanti nelle sillabe, e nelle lettere, ma accordantisi al tutto nella virtù del significare: par egli che così sia, oppur nò? *Er.* Così certo. *So.* Or a queste cose, che si fanno secondo la natura, sono da darsi gli stessi nomi. *Er.* Adognimodo. *So.* Ma qualora alcuni uomini si fanno contro la natura in certa specie mostri, come quando si genera l' empio dall' uomo buono, e pio; chi è generato non dee sortire il nome del genitore; ma di quel genere, nel quale ei si ritrova: come dianzi dicemmo, se il cavallo generasse la prole del bue, non sarebbe da chiamarsi il figliuolo di lui cavallo, ma bue. *Er.* Così è. *So.* Dunque all' uomo empio generato dal pio, hassi a dare il nome del genere. *Er.* Queste cose son vere. *So.* Dunque non conviene, che si chiami un figliuol tale θεόφιλον, cioè amico di Dio, nè μνησίθεον, cioè ricordevole di Dio, nè alcuna cosa sì fatta; ma con nomi il contrario significanti; se pur i nomi deono conseguire la retta invenzione. *Er.* Così al tutto, o Socrate, è da farsi. *So.* Come ancora ὀρέςης, cioè Oreste, o Ermogene, corre rischio, che sia ben messo; o se alcuna sorte li pose il nome, o alcun Poeta, con quel nome significando la di lui natura ferina, selvaggia, e montana. *Er.* Così apparisce, o Socrate *So.* Ancora è avviso, che il Padre di lui tenga il nome secondo la natura. *Er.* Apparisce. *So.* In vero tale ap-

par

par egli, che sia ἀγαμέμων, cioè Agamennone, quale pare chi si affatica, e sopporta, in ponendo fine alle cose, le quali parvero da terminarsi per la virtù. Argomento poi della sua tolleranza ne diede il durar sotto Troja con tanto esercito. Dunque che quest' uomo sia stato buono nella perseveranza il nome di Agamennone lo significa. E peravventura eziandio ἀτρεύς, cioè Atreo se ne sta bene: conciossiachè la uccisione di Crisippo, e la crudeltà incontro a Tieste sono tutte cose dannose, e perniciose inverso alla virtù: onde la denominazione del nome declina un tantino, ed è celata; inmodochè non dichiari a chiunque la natura di quest' uomo; ma cui sono periti di nomi si manifesta bastevolmente la significazione di Atreo: perchè esso nome è posto bene in ogni luogo secondo l' ἀτηρὲς, e ἄτρεστον, e ἀτηρὸν, cioè l' intrepido. Ancora pare che il nome πέλοψ, cioè di Pelope, non sia dato a lui fuor di proposito, significando questo nome, che sia degno di questa denominazione chi vede le cose dappresso. *Er.* In che modo? *So.* Come si dice nella morte di Mirtillo contra di lui, ch' egli non abbia possuto provveder niente, nè da lunge vedere, di quanta calamità fosse ripieno il genere tutto, riguardando alle cose, che gli erano innanzi a' piedi, e solamente alle presenti. Ciò poi è il veder dappresso, il che ei fece, avendosi affaticato con ogni sforzo di accompagnarsi in matrimonio con Ipodamia. Appresso penserebbe ognuno, che il nome τάνταλος, cioè Tantalo, li sia stato posto bene, e secondo la natura; se sono vere le cose, che si raccontano di lui. *Er.* Quali sono coteste? *So.* Che a lui ancora vivente moltissime cose avverse, e gravi avvennero, il fin delle quali si era, che tutta la patria di lui si voglieste sossopra. Più oltre, lui morto gli sta sopra la testa un sasso, per certo, durissima sorte. Tutte queste cose adognimodo si confanno col nome, nonaltrimentichè se alcun l' avesse voluto nominar ταλάντατον, cioè pazientissimo; ma avendo parlato alquanto oscuramente, abbia posto Tantalo per Talantato. In vero pare, che un tal nome la fortuna di lui avversa li abbia dato col rumor della gente. Anzi che bene si applicò ancora il nome Δΐι a Giove Padre; nondimeno egli non è agevole da conoscersi, essendo il nome di Giove qual certa orazione; il quale in due parti partendo, in parte si vagliamo d' una, in parte dell' altra parte, chiamandola alcuni Ζῆνα, altri Δία; le quali parti in uno poste, dimostrano la natura di Dio; il che dee poter fare il nome massimamente; non avendo noi, nè tutti gli altri niuna maggior cagione di viver, che il Prencipe, e Re di tutti. Dunque avviene, che si nomini bene in cotal guisa, essendo Dio, per cui cagione il viver si ritrovi sempre in tutti i viventi. Essendo poi uno il nome, è in due parti partito, com'io dico, cioè in Δΐι, e Ζηνί; questo poi essendo figliuol κρόνου, cioè di Saturno: chi all' improvviso l' udisse, penserebbe cosa insolente. Ma è ragionevole, che sia

prole Giove di certa gran intelligenza: perchè quello, che si dice κορός non significa fanciullo; ma purità, ed incorruttibilità della mente di lui. Egli è poi, come si dice, figliuol di ὐρανῦ, cioè del Cielo: conciossiachè lo aspetto alle cose di sopra meritamente si dee chiamare con questo nome ὐρανία, come all' alto risguardi: onde, Ermogene, affermano coloro, che trattano delle cose subblimi, che avvegna una pura mente, e a lui si ponga bene il nome ὐρανὸς, cioè Cielo. (27) Or s' io tenessi a memoria la genealogia scritta da Esiodo, e mi ricordassi quali egli introduce i progenitori loro; in niun modo non cesserei di dimostrarti, che fossero ascritti loro i nomi bene, finchè facessi la pruova di questa sapienza, s' ella faccia alcun profitto, ed alcuna cosa fornisca, e se si dubiti, o nò; la quale io non so certo onde poco fa mi sia venuta allo improvviso. *Er.* In vero, o Socrate, pare a me, che tu alla similitudine di coloro, che sono da Divinità rapiti, mandi fuori oracoli. *So.* O Ermogene, io stimo, che questa sapienza si cagionasse in me da Eutifrone figliuolo di Panzio: poichè assiduo gli era innanzi dal mattutino, e li porgeva gli orecchi. Sicchè corre rischio, ch' egli pieno di Dio, non solamente abbia ripieni di sapienza beata gli orecchi miei, ma occupato l' animo ancora. Io stimo veramente, che si abbia a fare in cotal guisa. Che si vagliamo oggi di lei, e s' investighi da noi il rimanente, che pertiene a' nomi: diman poi, se in ciò converremo, la manderemo fuori, e la mondaremo con diligenza, ricercando alcun, o Sacerdote, ovver Sofista, che sia buono a purgar queste cose. *Er.* O Socrate, io approvo questo sì, perchè molto volentieri udirei ciò, che rimane d' intorno a' nomi. *So.* (28) Al tutto si dee fare così. Dunque ove giudichi tu principalmente, che si abbia ad incominciare: poichè abbiamo prescritto certa legge per conoscere, se eziandio gli stessi nomi ci attestino, che non siano stati fatti a caso; ma contengano alcuna invenzione? I nomi dunque degli Eroi, e degli uomini peravventura ingannerebbono; essendo molti di questi posti secondo le denominazioni de' maggiori, e spesse volte non convengono in modo niuno, come abbiamo detto nel principio. Molti nomi poi pongono gli uomini quasi per voto, come εὐτυχίδην, e σωσίαν, e θεόφιλον, ed altri molti. Per la qual cosa

(27) Dovendo trattare più accuratamente della stessa cosa forma un riposo, deridendo argutamente Eutifrone, e gli altri saccenti per prepararsi una strada più comoda al seguente ragionamento.

(28) Copiosa ed accurata spiegazione di quello, che di sopra ha detto, formata in quattro capi: cioè degli Dei, degli uomini (imperocchè Eroi furono gli uomini illustri) di alcune delle più illustri cose naturali, delle virtù e dei vizj; le quali cose sono massime nella vita umana. Platone poi pone una regola generale intorno alla imposizione dei Nomi. Che alcuni Nomi s' impongono o per caso, o per voto; e di questi non si deve avere alcun riguardo. Altri sono imposti alle stesse nature delle cose; e l' etimologie di questi devono diligentemente osservarsi. Quelli poi certamente sono nomi primitivi, dei quali abbiamo trattato nell' argomento.

sa io stimo, che sì fatti siano da tralasciarsi; ma è cosa verisimile sì, che noi ritroviamo i nomi posti bene, e naturali intorno alle cose, che sono sempre, convenendosi molto, che qui si abbia a cercar diligentemente la maniera del por i nomi: ma peravventura alcuni di loro sono stati posti ancora da certa potenza più divina, che umana. *Er.* O Socrate, tu mi pari di parlar eccellentemente. *So.* (29) Non è egli cosa convenevole lo incominciar da' Dei, considerando in qual guisa sono stati chiamati i Dei bene con questo nome? *Er.* E' verisimile. *So.* In vero così io sospetto. Mi par certo, che i primi de' Greci abbiano pensato quei soli Dei, i quali eziandio sono stimati in questi tempi da molti de' barbari, il Sole, la Luna, la Terra, le Stelle, il Cielo. Dunque quasichè essi vedessero tutte queste cose esser in un perpetuo corso, da questa natura τῦ θεῖν, è avviso, che le si abbiano nominate; poscia osservandone altri, le abbiano chiamate tutte con lo stesso nome. Ciò ch' io mi dico tiene egli alcuna verisomiglianza, oppur nò? *Er.* Appar molto. *So.* Che si ha poscia ad investigare? *Er.* (30) E' manifesto, che si dee cercare de' Demoni, degli Eroi, e degli Uomini. *So.* De' Demoni? O Ermogene, considera veramente, se ti è avviso, ch' io ti dica alcuna cosa intorno a ciò che si vuole inferire il nome de' Demoni. *Er.* Dì pure. *So.* Sai tu dunque, quali si dica Esiodo, che siano i Demoni? *Er.* Non intendo. *So.* Nè eziandio, ch'egli dica essere stato degli uomini primieramente il genere dell'oro? *Er.* Sollo sì. *So.* Or dice d'intorno a lui, poichè la sorte coprì questo genere, che altri si chiamano Demoni puri, terrestri, ottimi fuggatori di mali, e guardiani d' uomini mortali. *Er.* Che poi? *So.* Per certo io stimo, ch'egli chiami genere d' oro, non fatto d' oro, ma buono, ed eccellente; di ciò ne so la congettura, dicendo egli, che il genere nostro sia del ferro. *Er.* Tu narri il vero. *So.* O non pensi tu, se al presente alcun de' nostri fosse buono, ch' egli si stimerebbe da Esiodo del genere dell'oro? *Er.* E' cosa verisimile. *So.* Or sono alcun'altra cosa i buoni, che prudenti? *Er.* Prudenti. *So.* Sicchè, com'io penso, chiama quelli Demoni principalmente, perchè erano o prudenti, e δαήμονες, cioè intelligenti; e pervenne questo nome dalla nostra lingua antica. Per la qual cosa ed egli, e qualunque altri Poeti molti parlano bene, che dicono, che poichè alcun buono si parte di vita, prende in sorte grandissima dignità, e premio, e si fa Demone secondo la denominazione della prudenza. Così mi affermo ancora, che sia τὸν δαήμονα ogni uomo prudente, il qual è buono; e sia egli Demonio,

 e vi-

(29 Primo capo di questo trattato; dei Nomi degli Dei, e prima del Nome Θεός, Dio.

(30) D'onde venga la voce Δαίμον, Demone. Unisce insieme i Demoni, gli Eroi, e gli uomini: imperocchè quei Dei erano fatti da uomini: e per ciò con ridicolo vocabolo li chiama Dei generati.

e vivendo, e morendo; e si chiami Demone bene *Er.* (31) Mi par, o Socrate, ch' io consento d' intorno a questo con esso teco. *So.* ἥρως poi, che significa egli? Ciò non è molto malagevole da considerarsi, essendo poco distante il nome degli Eroi, dimostrando che la generazion loro sia derivata ἐκ τοῦ ἔρωτος, cioè dall' amore. *Er.* In che modo dì tu questo? *So.* O non sai tu, che sono Semidei gli Eroi? *Er.* Che dunque? *So.* In vero tutti sono generati, avendo o Dei portato amore a donna mortale, o mortali a Dea. Oltre ciò se considererai questo secondo la vecchia lingua degli Ateniesi, il saprai maggiormente: perciocchè ti dichiarerà, che si è mutato un tantino per causa del nome, dal nome τοῦ ἔρωτος onde sono fatti gli Eroi, o ch' egli significa gli Eroi, o perchè furono savj, e Retori, e facondi, e al disputar acconcj, essendo bastevoli allo interrogare, essendo l' εἴρειν, il dire. Sicchè, quello che poco fa noi dicevamo, dicendosi gli Eroi nella voce Attica, pare che gli Eroi siano alcuni Retori, e che interrogano, ed amano: onde il genere degli Eroi si fa genere di Retori, e di Sofisti. Ciò poi non è malagevole da intendersi; (32) ma più oscuro quello, per qual cagione si chiamino gli uomini ἄνθρωποι: puoi tu dire il perchè? *Er.* Uomo dabbene dove arrei io questo? Anzi s' io potessi ritrovare alcuna cosa, non l'affermerei, pensando, che tu meglio di me saresti per ritrovarla. *So.* Egli mi è avviso, che tu ti confidi nella ispirazione d' Eutifrone! *Er.* Senza dubbio. *So.* E meritamente tu ti confidi: perciocchè troppo bellamente mi par ora di aver pensato; ed è pericolo (s' io non mi guardassi) che non paresse oggi, ch' io fossi divenuto più saggio, che non si converrebbe. (33) Or considera ciò ch' io dico: perciocchè conviene primieramente, che si consideri questo intorno a'nomi, che spesse volte aggiugniamo lettere, e ne leviamo, nominandole fuori della nostra intenzione, e mutiamo le acutezze, come quando diciamo Διῒ φίλος. Da questo nome, affine egli ci servi per lo verbo, caviamo poscia fuori l' uno ι, e per la sillaba del mezzo acuta pronunciamo la grave; in alcuni altri frammettendo le lettere, ed altre più gravi profferendone. *Er.* Tu riferisci il vero. *So.* Questo, come a me pare, adivien ancora al nome τῶν ἀνῶν, cioè degli uomini; essendosi il nome formato dal verbo, fuorchè uno α, e fatto grave nel fine. *Er.* Come dì tu questo? *So.* Così. Egli significa questo nome ὁ ἄνος, cioè di uomo: perchè le altre fiere non considerano, nè osservano, nè contemplano alcuna delle cose, che veggono; ma l' uomo incontinente, che vede (e questo significa l' ὄπωπε) e vede, e contempla, e considera

ciò

(31) Secondo capo, degli uomini, e prima della voce Eroe.
(32) Della voce ἄνθρωπος, uomo.
(33) Regola della Etimologia: che spesso si aggiungono lettere, spesso se ne levano, e talvolta si mutano i tuoni.

ciò che ha veduto. Quindi meritamente l'uomo ſolo di tutti gli animali è chiamato ἄνθρωπος, quaſi ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, cioè conſiderando ciò che vede. Che da te poſcia addimanderò io? Quello peravventura, ch'io udirei volentieri? *Er.* Sì. *So.* (34) Dunque mi è avviſo, che incontinente ſucceda alle coſe antedette la conſiderazione dell'Anima, e del corpo, chiamando noi l'Anima, ed il corpo alcuna coſa dell'uomo. *Er.* In che modo nò? *So.* Or sforziamoci di diſtinguer ancora queſto, come le antedette. Penſi tu, che innanzi ſi abbia a cercare dell'Anima, come ſia ella chiamata bene ψυχὴ; poſcia del corpo? *Er.* In vero sì. *So.* Dunque acciò io ſubitamente eſprima quello, che ora mi ſi offeriſce primieramente, io ſtimo che coloro, che così chiamarono l'Anima, abbiano ciò penſato principalmente, che queſta quante volte è col corpo, ſi è cagione, ch' egli viva, dandoli la virtù del reſpirare, e refrigerandolo; e come prima lo abbandonerà τὸ ἀναψύχον, cioè quello che il refrigera, egli ſi ſcioglie, e ſe ne muore: onde ψυχὴν pare, che l' abbiano chiamata, quaſi ἀναψυχήν, cioè refrigerante. Ma ſe ti aggrada, fermati alquanto. Mi par di vedere alcuna coſa più di queſta probabile preſſo coloro, i quali ſeguitano Eutifrone: perciocchè ſprezzerebbono eſſi queſta, com'io penſo, e la dimoſtrerebbono certa coſa moleſta. Ma vedi, ſe ciò ti ſia per dover piacere. *Er.* Dì pure. *So.* Qual altra coſa pare a te, che contenga il corpo, ed il guidi, e faccia, ch'egli viva, e vadi intorno, che l'Anima? *Er.* Nient'altro? *So.* Ma che? Non credi tu ad Anaſagora, che la natura di tutte le coſe ſia lo intelletto, e l'Anima, che l' adorna, e contiene? *Er.* Così sì. *So.* Dunque ben ſia, che a quella potenza ſi applichi queſto nome φυσέχην, cioè contenente la natura; ma ψυχὴ ſi può chiamar ancora ornatamente. *Er.* Così è adognimodo; e mi pare, che queſto ſia di quello più artificioſo. *So.* E veramente; anzi par certo coſa ridicoloſa, ſe ſi nominaſſe, come le fu poſto. *Er.* Or che dobbiamo dir noi di ciò che ſegue? *So.* Tu dì del σῶμα, cioè del corpo? *Er.* Sì. *So.* Queſto a me pare in molti modi, ſe alcun declinaſſe un tantino. Perciocchè alcuni dicono, ch'egli ſia all'Anima σῆμα, cioè ſepolcro, quaſi ella ſia ſeppellita in queſto tempo preſente: ed anco perchè l'Anima col mezzo del corpo ſignifica qualunque coſe può ſignificare ἃ ἂν σημαίνῃ; per queſta cagione è chiamato ancora σῆμα bene. Nondimeno mi è avviſo, che gli ſettatori di Orfeo abbiano poſto queſto nome principalmente a queſto fine, perchè l'Anima in queſto corpo dia la pena de'delitti, e ſia chiuſa in queſta ſiepe, e trincea, affine σώζηται, cioè ſervi immagine di prigione. Per la qual coſa vogliono, che ſia queſto σῆμα, così com' è chiamato un chioſtro per cuſtodir l'Anima, finchè purghi qualunque debiti nè

(34) Dei Nomi ψυχή, e σῶμα, anima, e corpo.

nè pensano, che vi si abbia a tralasciar pure alcuna lettera. *Er.* (35) Or, o Socrate, mi pare, che d'intorno a questo si sia detto bastevolmente; ma de' nomi de' Dei potremmo forse noi considerare, come si è fatto di Giove, secondo qual retta invenzione fossero posti i nomi loro? *So.* Per Giove sì, o Ermogene, se noi avessimo intelletto, sarebbe una maniera buonissima il confessare, che noi non conosciamo niuna cosa d'intorno a' Dei; dico, nè d'intorno ad essi, nè a' nomi loro, co' quali si chiamano; manifesto essendo, ch' essi si chiamino coi veri nomi. Ma la seconda maniera della retta invenzione si è, che così come ordina la legge, che si preghino i Dei ne' voti, comunque aggrada loro d' esser chiamati; così ancora noi li chiamiamo, quasi da noi non si conosca niun'altra cosa. Perchè si è determinato bene, come mi pare. Per la qual cosa, se ti piace, consideriamo quasi avendo detto innanzi a' Dei, che da noi non sia per conoscersi niuna cosa d'intorno a loro, non confidandosi noi di esser possenti, ma piuttosto d' intorno agli uomini: con che opinione principalmente intorno a' Dei disposti posero loro i nomi; essendo ciò lunge da riprensione. *Er.* O Socrate, egli è avviso, che tu parli modestamente: e facciasi da noi in cotal guisa. *So.* (36) Dunque incominciamo alcuna cosa da ἑϛίας, cioè da Veste secondo la legge. *Er.* Così veramente conviene. *So.* Qual cosa potrebbe dir alcuno, che considerasse chi la si chiamò ἑϛίαν, cioè Veste? *Er.* Io non penso per Giove, che ciò sia agevole da ritrovarsi. *So.* O Ermogene buono. In vero par bene, che i primi autori de' nomi non siano stati certi grossolani, ma investigatori sottili di cose subblimi. *Er.* Perchè? *So.* Perchè mi pare, che il por de' nomi sia stato di certi uomini sì fatti: e se alcun considerasse i nomi forastieri, non manco ritroverebbe ciò, che qualunque significasse; come eziandio in questo, il qual noi chiamiano οὐσίαν, cioè essenza, alcuni sono, che il chiamano ἐσσίαν, altri ὠσίαν di nuovo. Primieramente secondo l'uno di questi nomi non è avviso, che si chiami forte lontano dalla ragione ἡ οὐσία la essenza delle cose: e perchè noi chiamiamo ἑϛίαν ciò, ch'è partecipe di essenza; per questo si potrebbe ἑϛία nominar bene, perchè pare, che ancora noi anticamente chiamavamo già ἐσσίαν τὴν οὐσίαν. Appresso se alcun considerasse i sacrificj, stimerebbe, che così considerassero coloro, che li si posero: perciocchè è verisimile innanzi a tutti i Dei, che facessero i sacrificj a Veste chi denominarono la essenza di tutte le cose ἐσσίαν. Ma quanti di nuovo la chia-

(35) Nuovo trattato de' Nomi di alcuni altri Dei. Assegna due regole, secondo le quali possiamo parlare degli Dei; ed insegna, che si dee fare con somma cautela. Vedano queste cose la maggior parte degl' interpreti di Platone, ai quali non piace nulla, se non misterioso; benchè la natura della cosa non soffra misterj, e benchè Platone insegni, che nelle cose mistiche si deve usar sobrietà: in ciò opportuno interprete de' suoi scritti, e del disegno, che in quelli ha avuto.

(36) Del Nome Ἑϛίας, cioè della Dea Vesta.

chiamarono ὠσίαν, stimarono quasi di nuovo, (37) secondo Eraclito, che sempre scorressero tutte le cose, e niente non si fermasse. Dunque la cagione, e la origine loro fosse τὸ ὠθῶν, cioè chi le spingesse. Sicchè meritamente si chiami ὠσίαν la cagione, che spinge. D'intorno a questi fin qui siane detto in cotal guisa, come da coloro, che non intendono niente. (38) Dopo Veste convien, che si consideri di Rea, e di Saturno; tuttochè del nome di Saturno abbiamo detto di sopra; ma forse ch' io non dico nulla. *Er.* Perchè, o Socrate? *So.* O uomo dabbene, ho considerato certo esame di sapienza. *Er.* Quale è egli? *So.* Cosa da dirsi ridicolosa molto; nondimeno stimo, che tenga alcuna probabil cosa. *Er.* Quale n' è dessa? *So.* Mi par vedere, ch'Eraclito già molto narri chiaramente alcune cose saggie, che si fecero nel tempo di Saturno, e di Rea, le quali eziandio si raccontavano da Omero. *Er.* Come dì tu cotesto? *So.* Eraclito dice, che scorrano tutte le cose, e non si fermi nulla; ed assomigliando gli enti al flusso d'un fiume, dice non esser possibile, che nel medesimo fiume tu possa entrar due volte. *Er.* Questo è vero. *So.* O ti par egli, che colui da Eraclito dissentisca, il quale pose Rea, e Saturno fra progenitori degli altri Dei? Dimmi, pensi tu, ch' egli abbia posto temerariamente i nomi ad ambi loro delle flussioni; come ancora Omero dice, che l'Oceano sia la generazione de' Dei, e la madre Tete; ed il medesimo, come pare, volle ancora Esiodo. Oltre ciò dice Orfeo, che l'Oceano primo abbia dato incominciamento alle nozzi; che corrono bene, avendosi accompagnato con Tete sua sorella. Dunque considera, come si confacciano insieme queste cose; e tendano tutti alla opinione di Eraclito. *Er.* O Socrate, pare a me, che tu dica alcuna cosa; (39) ma non intendo bastevolmente ciò, che inferir si voglia il nome di Tete. *So.* E nondimeno significa quasi questo stesso, che sia un nome riconditо di fonte: perciocchè quello, che corre, e si spinge, è un simulacro di fonte; e d'ambidue questi nomi è composto il nome τηθύς. *Er.* O Socrate, questo è bellissimo. *So.* In che modo nò? Ma che poscia? Di Giove abbiamo detto veramente. *Er.* Così è. *So.* Or diciamo de' fratelli di lui, di Nettuno, e di Plutone, e dell'altro nome, col quale è chiamato da loro. *Er.* Al tutto. *So.* (40) Egli è avviso, che Nettuno da chi primieramente il nominò, sia perciò stato chiamato ποσειδῶν, perchè mentre egli camminava, il ritenne la natura del mare, nè permise, che se ne andasse più oltre; ma se li fe quasi legame a' piedi. Sicchè chiamò

Dio

(37) Spiega incidentemente la sentenza d'Eraclito, il quale stabiliva, che tutte le cose fossero in perpetuo corso; e dice essere questa sentenza antichissima degli uomini primitivi. Di qui trae la etimologia di molti vocaboli.

(38) D' onde si deduca il nome Ῥέας, di Rea.

(39) D'onde anco il nome Τηθύος, di Tetide.

(40) ποσειδῶνος. di Nettuno.

Dio ποσειδῶνα, il prencipe di questa virtù, come ποσίδεσμον ὄντα; cioè legame di piedi; ma l' ο vi fu tramesso forse per ornamento. Ma peravventura non si vuol egli inferir questo; ma in vece di ο si diceva primieramente con due λλ, come se dicesse ὡς πολλὰ εἰδότος ϑεῦ, cioè, che quasi sia Dio cognitore di molte cose. Peravventura dal σείειν, cioè dal movere, fu nominato ἐσείων, cioè movente, cui si aggiunse poi il π, e l' ο, ed il δ. (41) Or il nome di Plutone fu nominato secondo il compartimento κατὰ τὴν δόσιν τοῦ πλούτου, cioè delle ricchezze, cavandosi elle dalle viscere della Terra. Il nome poi ἅδης, pare che la moltitudine glie l'abbia dato, quasi τὸ ἀειδὲς, cioè cosa invisibile; e di questo nome avendo orrore, il chiami Plutone. *Er.* Or in che modo pare a te, o Socrate? (42) *So.* A me pare, che gli uomini in molti modi abbiano errato intorno alla potenza di questo Dio, e lo abbiano avuto sempre in orrore; non convenendosi punto, temendolo chiunque: perchè morto una fiata sta sempre quivi; ed ancora perchè l'Anima del corpo spogliata colà se ne va ella. Alla perfine tutte queste cose, ed il Regno, ed il nome di questo Dio mi pare, che tendano al medesimo. *Er.* In che modo? *So.* Ti dirò ciò che mi pare. Perchè dimmi, qual di questi due è legame più forte al tener in qualsivoglia luogo qualunque animale, la necessità forse, o il desiderio? *Er.* Di gran lunga, o Socrate, avanza il desiderio. *So.* Pensi tu dunque, che molti non fuggirebbono lo inferno, s'egli non legasse coloro, che quivi discendono con un fortissimo legame? *Er.* Chiaro è. *So.* Sicchè li lega, come pare, con certo desiderio, e non con necessità; se pure li annoda con legame fortissimo. *Er.* Apparisce. *So.* Sicchè di nuovo sono molti i desiderj? *Er.* Molti sì. *So.* Dunque li annoda colla grandissima cupidità; se pur li dee contenere col grandissimo legame. *Er.* Per certo. *So.* Or vi è egli alcuna cupidità maggiore, che quando alcun con altrui accompagnatosi, pensi di dover esser uomo migliore per causa di lui? *Er.* O Socrate, in niun modo per Giove. *So.* Forse per questa cagione hassi a dire, o Ermogene, che niun di colà se ne voglia ritornar qua, nè le stesse Sirene; anzi ed esse, e gli altri tutti siano addolciti. Così belle parole fa formar lo inferno, come apparisce; ed è questo Dio, come testifica questo parlare, Sofista perfetto; ed a coloro apporta gran beneficj, che abitano presso lui, e dà loro cotanti beni. Sì fattamente è egli di ricchezze abbondante in quel luogo; onde ancora di qua ebbe il nome di Plutone. O non ti par officio di Filosofo il non volersi accostar agli uomini, che hanno i corpi; ma il riceverli allora finalmente, quando l'animo loro è purgato da tutti i mali, e da' desiderj, che sono d'intorno al corpo? Per certo pensò questo Dio di dover

(41) πλούτων, & ἅδης. Plutone.
(42) Episodio della morte.

dover tener in questa maniera gli animi, se li legasse col desiderio della virtù. Ma chi sono infetti da stupore, e da pazzia di corpo, nè il Padre Saturno sarebbe possente di raffrenarli con quei suoi legami, e di tenerli seco. *Er.* O Socrate, pare che tu parli alcuna cosa. *So.* O Ermogene, è forte lontano, che il nome ἅδης, sia quasi nominato da ἀειδὴς, cioè invisibile; anzi si cava da πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, cioè dal conoscer tutte le cose belle. Per la qual cosa da ciò è questo Dio chiamato ἅδης dal facitore de' nomi. *Er.* Stiano le cose così. Che diciamo noi più oltre del nome di Cerere, di Giunone, di Apolline, di Minerva, di Vulcano, di Marte, e del rimanente de' Dei? *So.* (43) Cerere si chiama κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδωδῆς dal donare gli alimenti, διδοῦσα ὡς μήτηρ, cioè quella, che dà quasi madre; ma ἥρα, cioè Giunone, come ἐρατή τις, cioè certa amata, così come si racconta, che Giove amata l'ebbe. Ancora risguardando all'alto peravventura chi ordinò questo nome, denominò l'aere ἥραν, e parlò oscuramente, ponendo il principio nel fine: il che ti si farà manifesto, se spesso pronuncierai quel nome di ἥρας. (44) Φερρέφαττα poi, cioè Proserpina, ed ἀπόλλων temono alcuni per quello di nominare, ch'è ignota loro la retta invenzione de' nomi: perciocchè mutando considerano la φερσεφόνην, e ciò loro par cosa grave. Ciò poi dimostra, che la Dea sia sapienza. In vero la sapienza sia quella, che tocca, e palpa le cose, che scorrono, e le può conseguire. Per la qual cosa φερέπαφα questa Dea meritamente si chiamerebbe per la sapienza, ed ἐπαφὴν, cioè toccamento τοῦ φερομένου, cioè di quello che scorre, o alcuna tal cosa. E però lo inferno, essendo sapiente, è congiunto con lei per esser ella sì fatta. Ma ora schivano questo nome, stimando più la grazia del profferimento, che la verità, inmodochè la nominino φερρέφατταν. (45) Il medesimo ancora adiviene intorno al nome di Apolline, avendo molti in orrore questo nome, come porti seco alcuna terribil cosa: o no 'l conosci tu? *Er.* Il conosco, sì; e tu dì il vero. *So.* Ma ciò, come mi è avviso, è posto benissimo rispetto alla potenza di Dio. *Er.* In che modo? *So.* Sforzerommi di esprimere il mio parere. In vero non si arrebbe possuto ritrovare un altro nome solo più convenevole alle quattro potenze di Dio; dimanierachè le tenesse tutte, ed in un certo modo dichiarasse la musica, il vaticinio, la medicina, e l'arte del saettare. *Er.* Or dì, perchè mi è avviso, che tu dica un nome strano. *So.* Anzi egli è convenevolmente adattato, essendo Dio musico: perciocchè la purgagione primieramente, e le mondazioni, che si fanno colla medicina, e col vaticinio; ancora le cose, che si forniscono colle medicine de' medici, e gli incanti degli indovi-

 ni,

(43) Δήμητης. Cerere.
(44) φερρέφαττα. Proserpina.
(45) Απόλλων. Apollo.

ni, e le purificazioni, i lavacri, e gli ſpargimenti poſſono queſto ſolo, cioè di render l'uomo puro, e del corpo, e dell'anima: non è egli così? *Er.* Così adognimodo. *So.* Dunque ſarà colui il Dio, il qual purga ὀκαθαίρων, e lava, e ὁ ἀπολύων è ἀπολύων, cioè chi libera da' mali sì fatti. *Er.* Senza dubbio. *So.* Per la qual coſa in quanto lava, e libera, come medico di tali mali, è meritamente chiamato ἀπολύων, cioè liberatore. Ma ſecondo la indovinazione, ed il vero, ed il ſemplice, eſſendo una ſteſſa coſa, il poſſiamo ancora nominar bene ſecondo il coſtume de' Teſſali. Per certo tutti coſtoro chiamano queſto Dio ἁπλὸν, cioè ſemplice: ma perchè ſempre imbrocca il ſegno con l'arte del ſaettare, ſempre percuote; ſi può dire ἀεὶ βάλλων, cioè perpetuo percotente. Secondo la Muſica poi, ſi ha a penſar di coſtui, come di chi ſi dice ἀκόλουθον, e ἄκοιτιν, cioè che ſegue alcuno, e della moglie: perchè l' α dimoſtra, come in altri molti luoghi, il congiungimento; e qui ancora ſignifica, τὴν ὁμοῦ πόλησιν, l'accompagnamento della converſazione, ed intorno a' cieli, i quali chiamiamo πόλους; e ſignifica eziandio l'armonia, ch'è nel canto, la qual ſi chiama concordanza. Perchè d'intorno a queſte coſe, come dicono i periti di Muſica, e di Aſtronomia, ſi rivoglie egli con certa armonia. Queſto Dio poi è ſopraſtante all' armonia ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα, cioè volgendo inſieme tutte queſte coſe, ed appreſſo agli uomini, ed appreſſo a' Dei. Dunque così come τὸν ὁμοκέλευθον, ἢ ὁμόκοιτιν, cioè chi va inſieme, e chi giace nello ſteſſo letto, abbiamo chiamato ἀκόλουθον, ἢ ἄκοιτιν, cambiando l' ο nell' α; così quello abbiamo chiamato Apollo, il quale era ὁμοπολῶν, frammeſſo l' altro λ: perchè ſarebbe ſtato equivoco col duro nome. Il che ancora a queſti tempi avendo ſoſpettato alcuni, per quello che non conſiderano bene la virtù del nome, così il temono, come ſignificaſſe certa corruzione. Ma daddovero queſto nome abbraccia tutte le potenze di queſto Dio, come di ſopra detto abbiamo: concioſſiachè il ſignifica ſemplice, perpetuo percotente, purificatore, ed inſieme converſante. (46) Il nome poi delle Muſe, e della Muſica è cavato da quello, che ſi dice μῶσθαι, cioè cercare, com' è avviſo, e con la inveſtigazione, e con lo ſtudio della ſapienza (47). Λητώ, cioè Latona, ſi dice dalla manſuetudine della Dea: perchè ſia ἐθελήμονα, cioè pronta, ed eſpoſta, e preſta al dar ciò, che chiunque ricerca. Ma peravventura, come chiamano i peregrini: perchè molti nominano Ληθώ, il quale nome pare che li ſia ſtato dato, perchè non abbia ella la mente rigida, ma mitte; perciò ſi denomini Λειώ, quaſi Λεῖον ἦθος, cioè coſtume piacevole, e mite. (48) Ἄρτεμις, cioè Diana, per quello che Ἄρτεμὴς ſia

(46) Μοῦσαι. Le Muſe.
(47) Λητώ. Latona.
(48) Ἄρτεμις. Diana.

sia quasi integra, e modesta per lo desiderio della virginità. Ancora lo istitutore del nome la chiamò peravventura, quasi Ἀρετῆς ἵςορα, cioè chi conosce virtù. Eziandio è detta forse Ἄρτεμις, quasi ὡς τὸν ἄροτον μισησάσης τὸν ἀνδρὸς ἐγγυναικὶ, cioè ch' ella abbia avuto quasi in odio il congiungimento dell' uomo colla donna; essendosi ordinato il nome o per alcuna di queste cose, o per tutte di sì fatta sorte. *Er.* (49) Ma che Διόνυσος καὶ Ἀφροδίτη, cioè di Dioniso, e Venere? *So.* O figliuol d' Iponico, tu addimandi gran cose. Or è doppia la maniera de' nomi imposti a questi Dei; l' una seria, l' altra giocosa. Dunque da certi altri ricerca la seria; ma la giocosa niuna cosa vieta, che non si racconti: perciocchè sono ancora i de' giuochi amatori; e sarà uno Διόνυσος ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, cioè Dioniso, ministratore di vino, quasi cognominato διδοίνυσος, nel giuoco. Ma si può meritamente chiamare οἶνος, cioè vino, perchè faccia, che molti, i quali beono, essendo alienati di mente, pensino di aver intelletto ὅτι οἴεσθαι νοῦν ἔχειν ποιεῖ τῶν πινόντων τούςπολλούς; d'. onde meritamente si può chiamar οἴς ονς, cioè chi pensa aver intelletto. (50) D' intorno a Venere, non è cosa degna, che si contraddica ad Esiodo; ma si conceda, che si chiami ἀφροδίτη διὰ τὴν τοῦ ἀφροῦ γένεσιν, cioè per la generazione della spuma. *Er.* Or, o Socrate, non trapasserai sotto silenzio Minerva, e Vulcano, e Marte, essendo Ateniese. *So.* Non conviene in alcun modo. *Er.* Per certo nò. *So.* Egli non è malagevole da dirsi, perchè sia posto l' uno de' nomi di lei. *Er.* Quale? *So.* (51) Per certo noi la chiamiamo Palade. *Er.* Sì certo. *So.* Or istimando noi, che le sia posto questo nome dal saltar fra le arme, lo stimeremo bene, com' io penso: perciocchè lo inalzar sè stesso, o altra cosa in alto, o da terra, o colle mani, il diciamo πάλλειν, e πάλλεσθαι, καὶ ὀρχεῖν, καὶ ὀρχεῖσθαι, cioè crollare, e crollarsi, e saltare, e patir il salto. *Er.* Così è. *So.* Dunque in cotal guisa la chiamano Palade. *Er.* E meritamente; ma l'altro suo nome, in che modo lo dì tu? *So.* Cerchi tu τὸ Ἀθηνᾶς? *Er.* Questo stesso. *So.* Questo è più difficile, o amico. Pare che gli antichi stimino ἀθηνᾶν come costoro, che a questi tempi sono dotti d' intorno ad Omero. Perciocchè di costoro molti interpretando il Poeta dicono, che ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦς καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, abbia fatto la stessa mente, ed il discorso; e chi fece i nomi pare, che abbia considerato alcuna cosa tale d' intorno a lei. Anzi ancora dall' alto inalzandola, la introduce come intelligenza di Dio, quasi dica, che questa sia θεονόη, cioè quella, che intende Dio, valendosi dell' α in luogo dell' η secondo certo rito forestiero; levandone appresso lo ι e il σ ο. Ma peravventura nè a questo modo; ma come ch' ella diversamente dagli altri

X 2

(49) Διόνυσος. Bacco.
(50) Ἀφροδίτη, Venere,
(51) Παλλάς, & Ἀθηνᾶ. Pallade, e Minerva.

tri intenda le cose divine, la chiamò θεονόην, cioè intendente le cose divine. Nè sia fuori di proposito, se diremo, ch' egli l' abbia voluta chiamare ἠθονόην, quasi essa sia intelligenza d'intorno a' costumi. Egli dopo, o coloro ancora, che vennero poscia, com' era avviso tirandola nel meglio, come credettero, la denominarono Atene. (52) *Er.* Che di Vulcano, il qual è nominato Ἥφαιστος? In che modo dì tu? *So.* O cerchi tu il generoso τὸν φάεος ἵστορα, cioè intelligente di lume? *Er.* Così mi è avviso. *So.* Costui, come può esser manifesto a ciascuno, è φαῖστος, e si attribuisce lo η, onde è detto ἥφαιστος. *Er.* Apparisce, se eziandio non ti paresse ora altrimenti. *So.* (53) Ma acciò non mi paja così, addimanda di Marte. *Er.* Addimando. *So.* Se ti piace κατὰ τὸ ἄρρεν, cioè Marte, si dice secondo il maschio, e ἀνδρεῖον, cioè forte. Più oltre, se tu vorrai, ch' egli sia stato chiamato per certa aspra natura, dura, e invitta, ed immutabile, la qual si chiama ἄρρατον; questo adognimodo converrà al Dio guerriero. *Er.* Adognimodo. *So.* Deh per li Dei lasciamo oggimai i Dei, temendo io di disputar di loro; ma proponimi qualunque altre cose tu vuoi, affine tu conosca, quali siano i cavalli di Eutifrone. (54) *Er.* Farollo, addimandandoti ancora una cosa di Mercurio, poichè Cratilo nega, ch' io sia Ermogene: sicchè tentiamo di considerar ciò che significhi Ἑρμῆς, cioè il nome di Mercurio; affine conosciamo, s' egli dica alcuna cosa. *So.* E nondimeno ἑρμῆς, cioè Mercurio, pare che sia intorno al Sermone in quanto è ἑρμηνεὺς, καὶ ἄγγελος, καὶ τὸ κλωπικόν τε, καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις, καὶ τὸ ἀγοραστικόν. Cioè interprete, e noncio; ed ha nel parlare lo ingannar furtivamente, e versa nella piazza. Tutto questo trattato versa intorno alla virtù del parlare. Per certo, come abbiamo detto dianzi, τὸ εἴρειν, è usanza di parlare; ma spesse volte dice Omero di costui ἐμήσατο, cioè macchinò egli. Dunque d' ambidue si compone il nome di questo Dio, sì di quello ch' è parlare, sì di ciò ch' è il macchinare, e l'investigare le cose da doversi dire; così come l' autor del nome ci ordinasse: O uomini, è cosa decente, che voi chiamiate quel Dio εἰρέμης, il quale τὸ εἴρειν ἐμήσατο, cioè ha macchinato il parlare; ma noi al presente il chiamiamo Ἑρμῆν, pensando di abbellire il nome; anzi e Ἶρις pare che sia chiamata da εἴρειν, per quello ch'era messaggera. *Er.* Per Giove pare, che Cratilo abbia negato bene, ch' io non sia Ermogene, essendo io grossolano alla invenzione del parlare. (55) *So.* O amico, egli è ancora verisimile, che πᾶνα figliuol di Mercurio sia di due forme. *Er.* In che modo? *So.* Tu sai, che il sermone significa il tutto, ed attornia, e versa sempre, ed è doppio cioè vero;

(52) Della voce Ἥφαιστος, cioè Vulcano.
(53) Ἄρης. Marte.
(54) Ἑρμῆς. Mercurio.
(55) Πᾶν. Pane.

ro, e falso. *Er.* In vero sì. *So.* Dunque la verità di lui è cosa pi r na, e divina, e di sopra abita fra Dei; ma la falsità al basso fra la turba degli uomini, ed è aspra e tragica: perciocchè qui si ritrovano molte favole, e falsità intorno la vita tragica. *Er.* Così è adogni m - do. *So.* Meritamente adunque egli, che significa il tutto, e sempre versa, sarà πὰν αἰπόλος διφυὴς di due forme figliuolo di Mercurio, nelle parti di sopra molle, e delicato, nelle inferiori aspro, e caprino; ed è Pane o il sermone, o fratello di sermone, poichè è figliuolo di Mercurio. Non è poi maraviglia che il fratello sia al fratello somigliante. Alla perfine, o beato, dipartiamoci da' Dei, il che io poco fa diceva. (56) *Er.* O Socrate, da questi tali sì, se'l piace a te: ma qual impedimento ti tiene, che non racconti di questi altri, cioè del Sole, della Luna, delle Stelle, della Terra, del Cielo, dell' aere, del fuoco, dell' acqua, della stagione, e dell' anno? *So.* Sono molte, e grandi le cose, che tu mi comandi; non pertanto dovendoti esser ciò grato, ti ubbidirò. *Er.* Per certo tu mi farai cosa grata. *So.* Che chiedi tu prima? (57) O vuoi tu forse, come hai detto, che discorriamo del Sole. *Er.* In vero sì. *So.* Questo è avviso, che potrebbe esser più chiaro, se alcun si valesse del nome Dorico, chiamandolo i Dorici ἅλιον, ed in cotal guisa è chiamato secondo κατὰ τὸ ἁλίζειν εἰς ταυτὸ τοὺς ἀνθρώπους, cioè per quello, che riduce gli uomini insieme quando nasce, ancora ἢ τῷ περὶ τὴν γῆν ἀεὶ εἱλεῖν, per quello che d' intorno alla Terra si rivoglie sempre. Più oltre, perchè varia col suo giro le cose, che nascono nella Terra; il variar poi, e αἰολεῖν, è lo stesso. *Er.* (58) Ma che si dee dire di σελήνης, cioè della Luna? *So.* Pare, che questo nome premi Anasagora. *Er.* Perchè? *So.* Perchè dimostra alcuna cosa vecchia; il che egli poco fa diceva, traendo la Luna il lume dal Sole. *Er.* In che modo? *So.* Il σέλας, per certo, e la luce è lo stesso. *Er.* E' sì. *So.* Questo lume perpetuamente è d' intorno alla Luna νέον, καὶ ἕνον, cioè nuovo, e vecchio; se pure gli settatori di Anasagora parlano il vero: conciossiachè attorniandola di continuo la rinova. Ma vecchio è egli il lume del mese passato? *Er.* Veramente. *So.* Molti chiamano la Luna σελαναίαν. *Er.* Per certo sì. *So.* Ma perchè tiene sempre il lume nuovo, e il vecchio, meritamente si dovrebbe chiamare σελαενονεοάεια. Ora poi spezzato il vocabulo si chiama σελαναία. *Er.* O Socrate, questo nome è ditirambico.: (59) ma come interpreti tu τὸν μῆνα, cioè il mese, e τὰ ἄστρα, cioè le Stelle? *So.* Il mese si chiamerebbe bene μεὶς, ἀπὸ τοῦ μειοῦσθαι, cioè dal sminuirsi; ma pare, che le Stelle abbiano la denominazione di ἀστραπῆς, cioè dal fol-

(56) Delle appellazioni di alcune delle cose naturali più illustri. E questo è il terzo capo di questo trattato.
(57) Della voce Ἥλιος. Sole.
(58) Σελήνη. Luna.
(59) Delle voci Μὴς, & ἄστρον. Mese, e Stella.

folgore; ἀστραπὴ poi, perchè a sè rivoglie gli occhi, si dovrebbe dire στρωπὴ; ma hora con vocabulo più acconcio si chiama ἀστραπή. *Er.* (60) Onde ne cava il nome τὸ πῦρ, καὶ τὸ ὕδωρ, cioè il fuoco, e l'acqua? *So.* Dubito veramente del fuoco; e corre rischio o che la Musa di Eutifrone mi abbia abbandonato, o sia questo cosa difficilissima. Dunque considera qual macchinazione io introduca d' intorno a tutte sì fatte cose, nelle quali io dubito. *Er.* Quale? *So.* Dirolloti. Perchè rispondimi, potresti tu dirmi, perchè si chiami πῦρ, cioè fuoco? *Er.* Per Giove nò. (61) *So.* Considera ciò ch' io sospetti d' intorno a questo. In vero io stimo, che molti Greci abbiano avuto molti nomi da' Barbari; massimamente coloro, che sono a' Barbari soggetti. *Er.* A che queste cose? *So.* Se alcun cercasse secondo la voce Greca la retta imposizione di questi, non secondo quella, dalla quale ha origine il nome, sai tu com' egli dubiterebbe? *Er.* Verisimilmente sì. *So.* Sicchè vedi che questo nome πῦρ, non sia alcun nome Barbaro, non essendo agevole lo accomodarlo alla lingua Greca; e manifesto è, che declinando alquanto, i Frigi lo nominino in cotal guisa, e τὸ ὕδωρ, καὶ τὰς κύνας, καὶ ἄλλα πολλά, cioè l' acqua, ed i cani, ed altri molti nomi. *Er.* Questo sì è vero. *So.* Dunque non fa mistieri che si usi violenza a quelle cose: poichè d' intorno ad esse non potrebbe alcuno dirne niente. Sicchè in questo modo io rifiuto quei nomi di fuoco, e d' acqua. (62) Ma lo Ἀὴρ, cioè l'aere, è così detto, o Ermogene, perchè αἴρει τὰ ἀπὸ τῆς γῆς, cioè solleva ciò ch' è d' intorno alla Terra, o perchè ἀεὶ ῥεῖ, cioè scorre sempre, o perchè si genera lo spirito col flusso di lui: conciossiachè chiamano i Poeti ἀήτας, gli spiriti. Dunque si dice aere peravventura, quasi πνευματόρρουν, ἀητόρρουν, cioè corso di spirito. (63) Ma del αἰθέρα io sospetto in questa tal guisa, perchè ἀεὶ θεῖ, cioè sempre scorre, scorrendo intorno all' aria; perciò meritamente si può chiamar ἀειθεήρ. Γῆ δὲ (64) poi, cioè la Terra, maggiormente significarebbe ciò che si vuole, se alcun la nominasse γαῖαν, perchè γεννήτειρα si può chiamar bene, cioè genitrice, come dice Omero: conciossiachè ciò che si dice γεγάασι, diss' egli γεγενῆσθαι, cioè l' esser fatto. *Er.* Stiano le cose così. *So.* Che ci rimane dopo questo? *Er.* (65) Le stagioni, e l' anno, o Socrate. *So.* Ὧραι, cioè le stagioni, sono da dirsi colla voce vecchia, e Ateniese, se tu vuoi conoscer quello, ch' è convenevole; essendo elle ore ὅραι, cioè perchè determinano il verno.

(60) Delle voci πῦρ, e ὕδωρ. Fuoco, ed Acqua.
(61) Regola dell'Etimologia. Molti dicono de' vocaboli Greci esser stati presi dai Barbari: della qual regola abbiamo parlato nell' Argomento. Intende la Jonia, e le altre regioni dell' Asia Minore. La lingua Jonica fu il più antico Dialetto della lingua Greca; così detto da Javan figliuolo di Japhet, il quale certamente fu Japeto.
(62) Ἀήρ. Aria.
(63) Αἰθήρ. Etere.
(64) Γῆ. Terra.
(65) Ὧρα. La stagione, e l' anno.

verno, e la state, ed i venti, ed i tempi, per i frutti, che nasco dalla Terra: e determinando esse, meritamente ore si chiameranno (66) ἐνιαυτὸς poi, e ἔτος, cioè l'anno, pare che sia lo stesso: percioc-chè quel che a vincenda manda in luce qualunque cose nascono, e si fanno, e le esamina in sè stesso, e discerne, è l' anno: e come di sopra dicemmo, che il nome di Giove era segato in due, e si chiamava da alcuni Ζῆνα, e da altri Δία; così ancora chiamano qui l'anno altri ἐνιαυτὸν, perchè è in sè stesso; altri ἔτος, perchè esamina. Ma la ragione intera è, che chi esamina sè stesso in sè stesso, si chiami in due maniere, essendo uno; dimodochè da un parlar solo si facciano due nomi, ἐνιαυτὸν e ἔτος, cioè anno. *Er.* O Socrate, tu te ne vai lunge oggimai. *So.* In vero mi è avviso di far progresso nella sapienza. *Er.* Anzi sì. *So.* Peravventura il concederai maggiormente. *Er.* (67) Or dopo questa specie volentieri contemplerei, in che modo questi nomi eccellenti di virtù siano posti bene; come φρόνησις, cioè la prudenza σύνεσις, la intelligenza, δικαιοσύνη la giustizia, ed il rimanente di questa sorte. *So.* O amico, tu susciti una sorte di nomi da non disprezzarsi; ma nondimeno poichè mi sono vestito della pelle del Leone, non conviene, ch' io mi spaventi, anzi consideri, com' è avviso, i nomi della prudenza, della intelligenza, della opinione, della scienza, e delle altre cose sì fatte. *Er.* Non dobbiamo veramente cessar innanzi in modo veruno. *So.* Nondimeno per Cane non mi è avviso di far mala congettura d'intorno a quello, che al presente io ho considerato; cioè, che questi antichi autori di nomi, (68) come adivien ancora a molti de' nostri savj, siano caduti fra gli altri nella vertigine dell'intelletto per la frequente rivoluzione nell' investigar come se ne stiano gli enti; e poscia pari loro, che le cose vadino intorno, e si portino adognimodo. La cagion poi di questa opinione stiman essi non la passione interna, ch' è presso loro; ma ch' esse se ne stiano così per natura, ed in loro non vi sia niente di fermo, ed istabile; ma scorrino tutte, e siano portate, essendo ripiene sempre d'ogni portamento, e generazione; e ciò mi dico considerando tutti i nomi, che ora si son detti. *Er.* In che modo dì tu, o Socrate? *So.* Non hai considerato peravventura essersi posti i nomi poco fa detti alle cose, quasi si portino, e fluiscano, e si facciano? *Er.* Non li appresi bastevolmente. *So.* Primieramente ciò che abbiamo riferito dianzi, appartiene ad alcuna cosa di questa sorte. *Er.* Quale è cotesto? *So.* (69) E'

(66) Ἐνιαυτὸς, & Ἔτος. L'anno.

(67) Quarto capo, dei Nomi delle virtù, e dei vizj.

(68) Regola di Platone intorno alla etimologia dei vocaboli: che molti Nomi, i quali sono stati imposti dai primi autori a guisa delle altre cose tutte sono qua, e là intorno portati. Adunque molti vocaboli dirsi παρὰ τοῦ ῥεῖν, cioè dallo fluire o scorrere. Quella poi, cioè l'etimologia, la notò addietro nella voce Ῥέα; qui avverte una di lei dilettevole origine.

(69) Delle voci Φρόνησις. Prudenza.

ἡ φρόνησις, cioè la prudenza, è ella φορᾶς ἢ ῥῦ νόησις, cioè intelligenza di portamento, e di flusso. Ancora si potrebbe immaginare, che significasse ὄνησιν φορᾶς, cioè utilità di portamento; nondimeno versa ella intorno all'agitazione. (70) Anzi se vuoi ἡ γνώμη, cioè la opinione, significa al tutto γονῆς σκέψιν ἢ νωμήσιν, cioè considerazione di genitura; essendo lo stesso il νωμᾶν & σκοπεῖν, cioè il considerare: (71) ma se vuoi lo stesso ἡ νόησις, cioè la intelligenza, è τῦ νέου ἕσις, cioè desiderio di cosa nuova; che poi siano gli enti nuovi, significa, ch' essi si faccian sempre, e dimostra, che ciò desideri, e prenda a far l'animo, chi pose quel nome νέεσιν: perchè da principio non si diceva νόησις; ma erano da profferirsi due in vece di η, come quasi νέεσιν, cioè appetito di cosa nuova. (72) Σωφροσύνη, cioè la temperanza, è salute, e conservazione di quello, che ora abbiamo considerato, φρονήσεως, cioè della prudenza. Ἐπιστήμη, cioè la scienza, è tratta da ciò, che insta, e segue; quasi seguiti, ed insti, ed accompagni l'animo le cose sole che scorrono, nè per dimora sia ultimo, nè primo col correr innanzi. Sicchè fa mistieri frammettendo l' ε, si nomini ἐπιστημένη, cioè prudenza. (73). Σύνεσις di nuovo così parerebbe esser sillogismo, cioè certo discorso. Ma conciossiachè si dica συνιέναι, s'intende lo stesso, come se si dicesse ἐπίστασθαι, perchè il συνιέναι, dice che concorra l'animo colle cose. (74) Σοφία, cioè la sapienza, significa φορᾶς ἐφάπτεσθαι, cioè il toccar il portamento. Ciò poi è egli più oscuro, ed istrano: ma da' detti de' Poeti ci abbiamo ad arricordare, qualora vogliono esprimer alcuno, che si avvicini, o se ne venga con empito, dicono ἐσύθη, cioè uscì con empito; anzi fra Lacedemoni ancora Σοῦς, cioè veloce era il nome di cert'uomo illustre, significando in cotal guisa i Lacedemoni l'empito veloce. Dunque la sapienza significa ταύτης τῆς φορᾶς ἐπαφήν, cioè tatto di questo portamento; quasi siano portati gli enti. E (75) pure τὸ ἀγαθὸν, cioè il bene di tutta la natura, significa τῷ ἀγαστῷ, cioè il mirabile: perciocchè scorrendo gli enti vi si ritrova in loro la prestezza, e la dimora. Dunque non è ogni cosa veloce; ma di lei alcuna cosa ἀγαστὸν, il qual bene si dichiara col nome dell' ἀγαθῦ. (76) Δικαιοσύνη, ἐπὶ, cioè la giustizia, possiamo far agevolmente congettura, che sia posto questo nome τῇ τῦ δικαίου συνέσει, cioè nella intelligenza del giusto; ma è malagevole da conoscersi quel ch' è giusto; parendo fin a certo termine, che sia ciò conceduto da molti, ma si dubiti poscia. Perchè chiunque stima, che sia in moto il tutto

(70) Γνώμη. Opinione.
(71) Νόησις. Intelligenza.
(72) Σωφροσύνη. Temperanza.
(73) Σύνεσις. Intelligenza.
(74) Σοφία. Sapienza.
(75) Ἀγαθόν. Il bene.
(76) Δικαιοσύνη. Giustizia.

tutto, sospetta, che la maggior parte di lui sia certa cosa tale, la qual non è altro, che incamminarsi; e per tutto questo sia alcuna cosa, che scorra, con cui si facciano tutte le cose, che si fanno, e sia ella velocissima, e tenuissima: perchè non potrebbe altrimenti discorrer per tutto l'ente, se tenuissima non fosse, inguisachè niente in penetrando le possa far resistenza, e velocissima, inmodochè se ne serva delle altre cose, quasi stabili. Dunque perchè ella governa διϊόν, cioè discorrendo per tutte le altre cose, meritamente è addimandata δίκαιον, frammesso uno κ per causa di più leggiadro proferimento. Fin qui ciò che dicevamo poco fa, si confessa da molti, che sia il giusto. Or io, o Ermogene, ardendo di desiderio d' imparare, ho tutte queste cose investigato secretamente, (77) quasi questo sia il giusto, e la cagione; essendo quella la causa, per la quale si fa alcuna cosa, e si disse da alcuno, che in cotal guisa si debba chiamarla. Ma tuttochè io abbia udito questo, tuttavia ritorno ad addimandare. Dunque, o ottimo, che è il giusto, poichè se ne sta egli così? A me par già di ricercar più oltre di quello che si conviene, e salir fuori della fossa: perciocchè dicono, ch' io a sufficienza ho addimandato, ed udito; e in volendomi empire, si sforzano di dir chi una, o chi un' altra cosa, nè convengono più oltre. Altri dice, che questo giusto si è il Sole, poichè egli discorrendo sopra la Terra, e riscaldandola, governa il tutto. Ma quando io riferisco questo ad alcuno, quasi io mi abbia udito cosa eccellente, incontinente egli mi ride, e ricerca, s'io stimi dopo il tramontar del Sole avanzar agli uomini niente di giusto. Sicchè pregandolo, che di nuovo dica ciò, che sia il giusto, dice, ch' è il fuoco; nè questo è agevole da conoscersi: altri poi dice non il fuoco; ma piuttosto il calore innato nel fuoco: altri di queste tutte se ne ride; ma dice, che il giusto sia quella mente, la qual Anassagora introduce. Per certo, dic' egli, ch' ella sia imperatrice, e adorni tutte le cose; penetrando ella per tutte, nè mescolandosi con alcuna cosa. Qui, o amico, sono sdrucciolato in ambiguità maggiore, che prima, mentre io proccurava di saper qual fosse il giusto. Dunque alla fine pare, che questo nome sia posto per queste cagioni a quello, d' intorno al quale noi consideravamo. *Er.* O Socrate, egli è avviso, che tu abbia udito questo da qualcheduno, nè cavatolo rozzamente dalla tua officina. *So.* Ma che dell' altre? *Er.* Non molto, nò. *So.* Dunque attendi: perchè forse io t' ingannerei d'intorno alle altre cose, quasi io le riferisca, non avendole udite. Che rimane dopo la giustizia? (78) Non ancora, come stimo,

(77) Così spesse volte, come di sopra nel Fedone, stabilisce τὸ ἄριστον, cioè l'ottimo per cagione delle cose; e non v'ha dubbio, che non sia significato Dio. Di questa opinione è autore Anasagora; il quale però viene da Platone ripreso, perchè confondesse Dio con la natura. Vedasi ancora il Parmenide.

(78) Ἀνδρία. Fortezza.

mo, abbiamo raccontato ἀνδρίαν; cioè la fortezza : perciocchè la ingiustizia è lo impedimento di ciò, che discorre ; ma l'ἀνδρία dimostra quasi, che si nomini nel combattimento. Ma che il combattimento sia nell' ente s' egli scorre , non è altro , che il contrario flusso . Per la qual cosa se alcun leverà via il δ da questo nome ἀνδρίας, il nome, che rimane, ἄνρια dichiara l'opera stessa. Dunque è manifesto, che non a qualunque ῥοῆ, cioè flusso, il contrario flusso è fortezza; ma a quel flusso che corre oltre il dovere: perchè non altrimenti sarebbe lodevole la fortezza. Or τὸ ἄρρεν, cioè il maschio, ed ὁ ἀνήρ, cioè l'uomo, traggono l' origine da certa cosa somigliante τῇ ἄνω ῥοῇ, cioè dal flusso di sopra. Ma γυνὴ, cioè la donna, mi par, che voglia esser γονὴ , cioè genitura. (79) τὸ γὰρ θῆλυ poi, cioè femmina, pare, che sia stato detto da θηλῆς, cioè dalla mammella. E' egli poi avviso, o Ermogene, che θηλὴ si dica, perchè fa τεθηλέναι, cioè generare, e pullulare, come quelle cose che s'irrigano? *Er.* Così apparisce , o Socrate . *So.* (80) E pure τό θάλλειν, cioè il germogliare, mi par, che rassomigli il crescer de' giovani , facendosi esso veloce, e all'improvviso; il che accennò colui, che formò il nome ἀπὸ τοῦ θεῖν, cioè di correre, e ἅλλεσθαι , cioè di saltare. Consideri tu, ch'io sono portato come fuori del corso , poichè ho ritrovato piana, ed agevole la via? Eziandio rimangono molte cose, le quali pajono pertenere al serio ? *Er.* Tu dì il vero. *So.* (81) Di cui una, si è, che vediamo ciò, che si voglia significare τέχνην , cioè l'arte *Er.* Adognimodo. *So.* Non si dimostra egli ἔξινον, l'abito della mente, quasi ἐχονόη, cioè avente mente, se si levi il τ , e si frammetta l' ο fra il χ , ed il ν, e fra il ν e l' η? *Er.* Troppo aridamente , o Socrate, ed incivilmente. *So.* (82) O non sai tu, uomo beato , che i nomi, i quali primieramente furono posti , siano stati celati da chi tragicamente li vogliono narrare ; aggiugnendo essi per eleganza, e levandone via lettere ; e parte per lunghezza di tempo , e parte per desiderio di ornamento rivoltandoli da tutte le parti ; come per esempio ἐν τῷ κατόπτρῳ , cioè nello specchio , non pare a te disconvenevole che si sia frammesso il ρω? Per certo tali cose fanno, com'io stimo, chi prezzano più i vezzi della bocca , che la verità: per la qual cosa frammettendo molte cose a' primi nomi , alla fine fanno, che niun uomo intenda ciò che si voglia il nome ; come mentre profferiscono τὴν σφίγγα ; cioè certo mostro ; dovendosi pronunciare σφίγα, ed altre cose. *Er.* Ciò, o Socrate, se ne sta veramente

(79) Θῆλυ. Femmina.
(80) Τὸ θάλλειν, Il germogliare.
(81) Τέχνη. Arte.
(82) Regola della imposizione dei Nomi. Che gli antichi vocaboli sono oppressi dalla lunga antichità; dimodochè appena, e nemmeno appena ne appariscono i vestigj; essendo stati in quelli inserite , e frammescolate delle lettere per eleganza . Questo però non è lecito a tutti ; ma non v'ha dubbio che si fa con l'uso.

ramente così. *So.* Ma se si concedesse di nuovo ad ognuno secondo il suo volere di aggiugnere, e levare a'nomi; grande in vero sarebbe la licenza, e chiunque darebbe qualunque nome a ciascheduna cosa. *Er.* Tu narri il vero. *So.* (83) Per certo il vero; ma si conviene, com'io penso, che da te, presidente savio, si servi certa mediocrità, e decoro. *Er.* Io il vorrei, sì. *So.* Ed ancora io, o Ermogene, il desidero con esso teco; ma no 'l ricercare, o uomo felice, con troppo esata investigazione, affine non annichili al tutto la virtù mia: perciocchè io me ne vengo alla cima delle cose antedette, (84) poichè dopo l' arte arremo considerato μηχανὴν, cioè la macchinazione: perchè μηχανὴ pare a me, che sia segno τοῦ ἀνύειν, cioè dello ascender molto: perchè significa μῆκος, cioè lunghezza, πρὸς τὸ πολύ, cioè appresso al molto. Dunque il nome μηχανὴ, com' egli, si compone da questi due μήκους, καὶ τοῦ ἀνύειν, cioò di lunghezza, ed ascesa. (85) Ma, come ora diceva, è da pervenirsi alla cima delle cose dette, e da cercarsi ciò che significhino questi nomi ἀρετὴ, cioè virtù, e κακία, cioè vizio. Ora l'uno no 'l ritrovo ancora; l'altro par manifesto, confacendosi con tutte le cose antedette: perciocchè quasi scorrano le cose, ciò che sia κακῶς ἰὸν, cioè, che scorre malamente, sarà κακία, cioè vizio: ed il proceder malamente che si fa nell'anima in verso alle cose, ritiene massimamente la denominazione del vizio; ma il κακῶς ἰέναι, cioè il proceder malamente, ciò ch'egli si sia, pare a me, (86) che si dichiari ancora nel nome δειλία, cioè nella timidità, la qual non ancora abbiamo dichiarato, avendola noi tralasciata; facendo mistieri che la si considerasse dopo la fortezza. Appresso ci è avviso di aver tralasciato molte altre cose. Dunque ἡ δειλία significa il forte legame dell' anima: perciocchè τὸ λίαν è certa forza. Sicchè δειλία, cioè la timidità, è il grandissimo legame dell'anima, così come ancora ἡ ἀπορία, cioè il dubbio, è male, e sommariamente qualunque impedimento del progresso. Questo dunque pare che dimostri τὸ κακῶς ἰέναι, cioè l'andar male senza moversi, e con impedimento, la qual proprietà quando l' anima tiene, si riempie di vizio. Che se quel nome di malvagità competisse ad alcune cose sì fatte, il contrario significherà (87) ἡ ἀρετὴ, cioè virtù. Primieramente significando abbondanza, e poscia che il flusso dell' anima buona sia sempre sciolto. Per la qual cosa quello ch' è senza retenzione, ed impedimento τὸ ἀσχέτως καὶ ἀκωλύτως ῥέον, cioè che sempre scorre, ha avuto, com'è

 avviso,

(83) Posata, con la quale solleva, e scusa incidentemente la prolissità di questo ragionamento. Quelle parole sono prese da Omero Iliad. γ, in forma di proverbio, col quale chiediamo, che si abbia riguardo alle nostre forze.
(84) Μηχανὴ. Macchinazione.
(85) Del nome Κακίας, cioè del vizio.
(86) Δειλία. Timidità.
(87) Dell'augusto nome Ἀρετῆς, della Virtù.

avviso, questa denominazione. Sicchè sta bene, che alcun lo chiami ἀειρρείτην, quasi sempre fluente. Ma peravventura lo può chiamar alcuno ἱρετὴν, quasichè questo abito sia da eleggersi massimamente. Ora spezzato il vocabulo si chiama ἀρετὴ. Dirai tu forse, ch' io finga; ma io affermo, che se pur quel nome di vizio, che ho riferito, è introdotto bene; che ancor bene s'introduca questo nome di virtù. *Er.* (88) Ma che si vuole τὸ κακὴ, cioè il male, per lo qual di sopra hai detto molte cose? *So.* Certa cosa strana, per Giove, e malagevole da ritrovarsi. Sicchè ancora a questo io apporterò quella macchinazione. *Er.* Qual macchinazione? *So.* Il dir, che questo ancora sia certa cosa barbara. *Er.* Egli è avviso, che tu parli bene. *So.* Alla fine lasciamo oggimai questi da parte, se'l ti piace; ma tentiamo di vedere, in che modo se ne stiano bene ragionevolmente questi nomi τὸ καλὸν, ἢ τὸ αἰχρὸν, cioè di bello, e di turpe. (89) Or ciò che significa τὸ αἰσχρὸν, mi par manifesto; per certo egli conviene con gli antedetti: perciocchè mi è avviso, che chi ha posto i nomi biasimi ciò che impedisce, e ritiene dal corso gli enti; e ora pose il nome ἀεὶ ἴσχοντων τὴν ῥοῦ a ciò, che sempre impedisce il flusso ἀεισχόρρων. Ma ora spezzato il nome, lo chiamano αἰσχρὸν. *Er.* (90) Che si vuole il καλὸν, cioè il bello? *So.* Ciò è via più malagevole da conoscersi, dicendosi, che questo solamente per causa di armonia, e di lunghezza sia derivato, donde si trasse. *Er.* In che modo? *So.* Questo nome pare che sia certa denominazione di discorso. *Er.* Come dì tu questo? *So.* Qual cosa stimi tu, che sia stata causa della denominazione di qualunque degli enti? O non ciò, che diede i nomi? *Er.* Adognimodo. *So.* Dunque questo sarà discorso o de' Dei, o degli uomini, o di ambidue. *Er.* Per certo sì. *So.* Dunque τὸ καλκυ τὰ πράγματα, cioè quello che chiama le cose, e τὸ καλὸν sono lo stesso, che discorso. *Er.* Apparisce. *So.* Dunque qualunque cose fa di nuovo la mente, ed il discorso sono degne di lodi; ma quelle, che nò, sono da biasimarsi. *Er.* Adognimodo. *So.* Dunque ciò ch' è atto al medicare, fa le opere della medicina; ciò ch'è atto all' arte del legnajuolo, quelle che sono proprie di lei: ma tu come il potresti dire? *Er.* Così. *So.* Sicchè eziandio il bello, le cose belle? *Er.* Fa certo mistieri. *So.* Poscia è questo egli il discorso, come diciamo noi? *Er.* Sì certo. *So.* Sicchè questo nome τὸ καλὸν cioè di bello, meritamente sia la denominazione della prudenza operante certe cose sì fatte, le quali abbracciamo, dicendole belle. *Er.* Così apparisce. *So.* Qual altra cosa oltre al genere di lei rimane da investigarsi? *Er.* Quelle che risguardano al buono, ed al bello; cioè, quelle, che conferiscono, e sono utili, e ci giovano, e ci sono

(88) Della voce Κακῦ. Male.
(89) Α'ισχρὸν. Turpe.
(90) Καλὸν. Bello.

ſono di guadagno, e le contrarie a queſte. *So.* (91) Ciò, che ſia τὸ συμφέρον, cioè quello che conferiſce, tu il ritroverai conſiderandolo dalle coſe antedette, parendo certo germano di quel nome, che pertiene alla ſcienza, non dimoſtrando egli niun' altra coſa, che τὴν ἅμα φορὰν τῆς ψυχῆς μετὰ τῶν πραγμάτων, cioè il portamento dell' anima inſieme colle coſe; e quelle che quinci vengono ſono chiamate συμφέροντα ϗ σύμφορα, cioè giovevoli per quello, che ſono inſieme portate intorno. *Er.* Appariſce. *So.* (92) Il κερδαλέον poi, cioè quello che dà il guadagno ἀπὸ τῆ κέρδυς, cioè dal guadagno; ma κέρδος eſprime ciò che vuole, ſe inſeriſſe alcuno in queſto nome il ν per lo δ, nominando il buono in cert'altro modo: perchè κεράννυται, cioè ſi meſcola ſcorrendo in tutte le coſe li poſe il nome, ſignificando queſta ſua virtù, frammettendo il δ per lo ν, il proferì κέρδος. *Er.* (93) Che poi il λυσιτελῆν, cioè l' utile? *So.* Pare, o Ermogene, che non ſi vagliano di queſto, come i mercatanti, perciò ſia chiamato ἐὰν ἀπολύῃ, perche ſchivi, ed iſminuiſca τὸ ἀνάλωμα, cioè le ſpeſe; ma perchè eſſendo velociſſimo non laſſa, che le coſe ſi fermino, nè permette ch' il portamento riceva τέλος, cioè il fine del progreſſo, nè ſi fermi, e ceſſi: ma ſe alcun termine s' imponeſſe, lo ſciorrebbe ſempre da lui, ed il renderebbe inceſſabile, ed immortale. In cotal guiſa io ſtimo, che il buono ſia chiamato λυσιτελοῦν, perchè ha chiamato τὸ τῆς φορᾶς λυόν τὸ τέλος, cioè quello, che ſcioglie il fine del portamento. Ὠφέλιμον poi, cioè il giovevole, è nome foreſtiero, di cui Omero ſpeſſe fiate ſi ſerve. Ma queſta denominazione è dello accreſcere, e del fare. *Er.* Che ſi ha a dire de' contrarj loro? *So.* Non fa in verun modo miſtieri che di quelli ſi tratti, che ſi dicono per la negazione di queſti. *Er.* Quali ſono deſſi? *So.* Ἀσύμφορον ϗ ἀνωφελὲς, ϗ ἀλυσιτελὲς. *Er.* Tu parli il vero. *So.* (94) Ἀλλὰ βλαβερὸν ϗ ζημιῶδες, cioè il nocivo, ed il dannoſo. *Er.* Per certo. *So.* Ed il βλαβερόν, dice che ſia τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν, cioè quello che nuoce al corſo. Τὸ δὲ βλάπτον, τὸ βυλόμενον ἅπτειν, cioè quello che vuole impedire, e il ἅπτειν ϗ δεῖν, cioè lo impedire, e il legare di nuovo, ſignifica lo ſteſſo, e queſto biaſima per tutto. Dunque ciò, che vuole ἅπτειν ϗ δεῖν τὸ βυλόμενον ἅπτειν ῥοῦν, ſi chiamerebbe bene βυλαπτεροῦν; ma per ornamento io ſtimo, che ſia ſtato nominato βλαβερὸν. *Er.* O Socrate, varj nomi ſe ti vanno naſcendo di ſotto via; e mi pare al preſente, che tu abbia cantato innanzi certa quaſi ricercata della legge di Palade, mentre profferivi il nome βυλαπτεροῦν. *So.* O Ermogene, io non ſono cagione; ma chi poſero il nome. *Er.* Tu dì il vero; ma che ſarà poi il ζημιῶδες,

(91) Συμφέρον. L'utile, o quello che conferiſce.
(92) Κερδαλέον. Profittevole, o quello che dà guadagno.
(93) Λυσιτελοῦν. L'utile.
(94) Βλαβερόν, ϗ Ζημιῶδες. Il nocivo, e dannoſo.

ζημιῶδες, cioè il dannoso? *So.* Vedi, o Ermogene, ciò che dee esser ζημιῶδες, e vedi quanto daddovvero io parli, (95) qualora io dico, che aggiugnendo essi, o sminuendo le lettere, alterano di gran lunga il senso de' nomi; inmodochè cambiando certa picciol cosa facciano alcuna volta, che significhino cose contrarie; il che apparisce in questo nome δέοντι, cioè opportuno. Ciò poco fa in pensando quello ch' io sono per dire, mi è venuto in mente. In vero noi abbiamo nuova quella voce bella; e ci sforzò a suonar il contrario τὸ δέον καὶ τὸ ζημιῶδες confondendo il senso; ma certo nome vecchio dichiara quello che si voglia e l' uno e l' altro nome. *Er.* Come dì tu cotesto? *So.* Dirolloti. (96) Tu sai che i maggiori nostri erano soliti di valersi molto del ι, e del δ, e maggiormente le donne, le quali mantengono sì la voce vecchia; ma ora in vece del ι vi aggiungono ovver l' ε, o l' η; ma in luogo del δ il ζ, come queste suonino alcuna cosa più magnificamente. *Er.* In che modo? *So.* Come per esempio gli uomini antichissimi chiamano ἱμέραν τὴν ἡμέραν, cioè il giorno; ma altri poscia il chiamano ἑμέραν; ed i presenti ἡμέραν. *Er.* Egli è vero. *So.* Dunque tu sai, che con quel vecchio nome si dichiara solamente la mente di colui, che pose il nome: perciocchè chiamarono il giorno ἱμέραν, perchè dalle tenebre si faceva il lume agli uomini ἀσμένοις καὶ μείρουσιν, che il desideravano, e si allegravano. *Er.* Apparisce. *So.* Ma ora in modo niuno non intenderesti quel, che si voglia l' ἡμέρα cantato nelle tragedie; benchè stimano alcuni, che si dica ἡμέρα, perchè faccia egli qualunque cose ἥμερα, cioè mansuete. *Er.* Così mi pare. *So.* Nè ti è occulto, che abbiano chiamato i vecchi δυογὸν, cioè il giogo ζυγὸν. *Er.* Per certo. *So.* Ma veramente τὸ ζυγὸν non dimostra niente; ma δυογὸν dimostra δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως εἰς τὴν ἀγωγὴν, cioè il conducimento di due per causa di legare; e lo stesso si dee giudicar di molti altri. *Er.* E' manifesto. *So.* Nel medesimo modo τὸ δέον così profferito dimostra il contrario di tutti i nomi, che risguardano al bene: perchè certo essendo il δέον idea del bene, pare che sia δεσμὸς, cioè legame, e impedimento del progresso, come certa cosa germana τῷ βλαβερῷ, cioè al nocivo. *Er.* O Socrate, così appar, sì. *So.* Ma non già in cotal guisa nel nome vecchio, il quale è verisimile, che meglio sia stato ordinato del nostro. Per certo tu convenirai co' beni antedetti, se per lo ε renderai lo ι, come anticamente si diceva; non significando δεόν; ma διὸν quel bene, il quale è sempre lodato dall' inventore de' nomi: ed in sì fatta maniera non discorda egli con seco; anzi pare che sia lo stesso διόν, καὶ ὠφέλιμον, καὶ λυσιτελοῦν, καὶ κερδαλέον, καὶ ἀγαθὸν, καὶ συμφέρον, καὶ εὔπο-

(95) Regola della imposizioue dei Nomi. Che dall'aggiungere o levare le lettere spesso si mutano le significazioni dei vocaboli, come con esempj insegna.
(96) Delle mutazioni delle lettere ζ e δ, ι ed η. Osservisi l'antica pronuncia della lettera H.

ζύπορον . Tutto questo universo significa con diversi nomi alcuna cosa , che adorna , e penetra per tutto , e questo è lodato ; ma biasimato ciò, che ritiene, e lega. Anzi se in questo nome ζημιῶδες porrai secondo la usanza de' vecchi il δ per lo ζ , ti parerà egli posto ἐπὶ τῷ δοῦντι τὸ ἰόν , cioè a chi lega , e ferma ciò che cammina: onde ancora è da nominarsi δημιῶδες, *Er.* Che, o Socrate, del ἡδονὴ , λύπη , ἐπιθυμία , cioè del piacere , del dolore , e della cupidità , e del rimanente di cotal sorte? *So.* O Ermogene, non mi pajono troppo oscuri: (97) perciocchè ἡδονὴ, cioè il piacere, ha questo nome, dimostrando quell'azione, la quale tende alla ὄνησιν, cioè alla utilità ; ma il δ aggiunto fa , che in vece di quello , ch' è ἡονὴ, si profferisca ἡδονὴ. (98) ἡ λύπη, cioè il dolore, pare che si nomini da διαλύσεως τοῦ σώματος, cioè dallo scioglimento del corpo; dissolvendosi egli con così fatta passione; (99) ed ἀνία, cioè la tristezza, è quella , che impedisce τὸ ἰέναι, cioè l' andare . (100) ἀλγηδὼν, cioè il cruciato , par nome forestiero , detto da ἀλγεινοῦ. ὀδύνη poi, cioè il dolore , e l'afflizione, si denomina da ἐνδύσεως τῆς λύπης, cioè dall'entrar del dolore. *Er.* Apparisce. *So.* ἀχθηδὼν, cioè il dispiacere, chiaro è ad ognuno ch'è assomigliato il nome alla gravezza del portamento; (101) ma χαρὰ, cioè l'allegrezza, e la letizia par, che sia chiamata da διαχύσεως, cioè dalla profusione , e εὐπορίας, cioè dalla facilità τῆς ῥοῆς , cioè del movimento dell' anima. Si cava (102) τέρψις, cioè il diletto, da τερπνοῦ, cioè dal dilettevole; ma τὸ τερπνὸν da τῆς διὰ τῆς ψυχῆς ἕρψεως, cioè dalla inspirazione del diletto nell'anima. Sicchè meritamente si chiamerebbe ἕρπνον, cioè inspirante; ma dal progresso del tempo si è divenuto a τερπνόν. Per qual cagione (103) si dica εὐφροσύνη, cioè l' allegrezza , e vigoria, non è bisogno renderne conto; essendo manifesto a chiunque trarsi questo nome da ciò , che si dice ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν συμφέρεσθαι , cioè perchè l' anima si porti bene con le cose : onde si dovrebbe chiamare εὐφεροσύνη ; nondimeno l' appelliamo εὐφροσύνην . (104) Egli non è poscia difficile l' assegnar ciò che si voglia ἐπιθυμία , cioè il desiderio: conciossiachè questo nome dimostri la forza tendente ἐπὶ τὸν θυμὸν , cioè all' ira; ma (105) θυμὸς, ἀπὸ τῆς θύσεως, ἢ ζέσεως, cioè dal fervore , e dall' ardore dell' anima. (106) ἵμερος δὲ poi, cioè il desiderio, fu chiamato τῷ μάλιστα ἕλκοντι τὴν ψυχὴν ῥοῇ, cioè dal flusso, che tira l' anima massimamente : perchè da quello

(97) Della voce Ἡδονὴ. Piacere.
(98) Λύπη. Dolore.
(99) Ἀνία. Tristezza.
(100) Ἀλγηδὼν. Crucciato.
(101) χαρὰ. Allegrezza, e letizia.
(102) Τέρψις. Diletto.
(103) Εὐφροσύνη. Allegrezza, e vigoria.
(104) Ἐπιθυμία. Desiderio.
(105) Θυμός. Ira.
(106) Ἵμερος. Desiderio.

quello che ἱέμενος ῥεῖ, cioè incitato, corre, e deſidera le coſe, e tira in cotal guiſa grandemente l' anima, διὰ τὴν ἕσιν τῆς ῥοῆς, per lo empito, ovver incitamento del corſo. Da tutta queſta forza è chiamato ἵμερος. (107) Oltre ciò è chiamato πόθος, cioè deſiderio: perchè veramente non riſguarda la ſoavità preſente, come ἱμέρȣ; ma di quella arde che altrove ſi trova, ed è aſſente: onde ſi dice πόθος, il quale, quando è preſente ciò che ſi deſidera, ſi chiama ἵμερος, aſſente πόθος. Ἔρως, poi, cioè l' amore: perchè εἰσρεῖ ἔξωθεν, cioè influiſce dal di ſuori; nè è proprio queſto ῥοὴ, cioè corſo, di chi il tiene; ma per gli occhi infuſo. Sicchè ſi chiamava l'amore dagli antichi noſtri da ἐσρεῖν, cioè dall'influire ἔσρος, cioè influenza, valendoſi noi dell'ο per ω; ma ora ſi dice ἔρως per lo cambiamento del ο nel ω. Or che ordini tu, che ſi conſideri dipoi? *Er.* (108) Δόξα, cioè la opinione, e cert'altre sì fatte coſe, onde hanno eſſe i nomi? *So.* Si dice δόξα, o da δώξεος, cioè dall' inveſtigazione, con la qual cammina, e ſegue l'anima inveſtigando la condizion delle coſe; o da τȣ̃ τόξȣ βολῆς, cioè dallo ſcoccar dell' arco: ma quinci pare piuttoſto, che dipenda (109) ἡ σίσις, cioè la ſtimazione a ciò conſona; aſſomigliandoſi all' entrar dell' anima in qualunque coſa, il qual dichiara ciò che ſia qualunque degli enti; (110) così come e βȣλὴ, cioè la volontà, ſi dice da βολὴ, cioè dallo ſcoccare: e τὸ βȣλεσθαι, cioè il volere per lo sforzo del toccamento, ſignifica ancora ἐφίεσθαι, cioè il deſiderare; e βȣλέυεσθαι, cioè il conſigliare. Tutte queſte coſe ſeguenti la opinione pare che ſiano ſimulacri τῆρ βολῆς del tiro, come il contrario ἡ ἀβȣλία, cioè lo ſcoccar a fallo appariſce certo difetto impotente al percuoter, come non abbia tocco il ſegno, nè conſeguito ciò che voleva, e dı cui ſi conſigliava, e deſiderava. *Er.* Pare, che tu metti inſieme queſti nomi più frequenti; ſicchè omai facciaſi fine favorendoci Dio. Oltre dı queſto deſidero, che mi ſia dichiarato ciò che ſia ἀνάκη, e ἑκȣ́σιον, cioè la neceſſità, e il volontario. *So.* (111) Or τὸ ἑκȣ́σιον, cioè il volontario τὸ εἶκον, ἢ μὴ ἀντιτυπȣ̃ν, cioè chi cede, nè contraſta, ma ubbidiſce a chi cammina, ſarà dichiarato con queſto nome, che ſi fa ſecondo il volere. (112) Ma τὸ ἀναγκαῖον, cioè il neceſſario, ed il rimanente, eſſendo fuori della volontà, verſerà intorno allo errore, e alla ignoranza; ed è aſſomigliato τῆ κατὰ τὰ ἄγκη πορείᾳ, cioè al cammino ch' è nelle valli: perchè eſſendo eſſe malagevoli, ed aſpre a paſſarſi, e denſe ἴσχȣσι τȣ̃ ἰέναι, ritengono dal camminare. Quinci dunque fu peravven-

(107) Πόθος. Deſiderio.
(108) Δόξα. Opinione.
(109) Σίσις. Eſtimazione.
(110) Βȣλη. Volontà, e volere; ἀβȣλία, non volere, ed anco mancanza di c϶nſiglio.
(111) Εκȣ́σιον. Volontario.
(112) Ἀναγκᾶιον. Neceſſario.

avventura chiamato ἀναγκαῖον, cioè neceſſario, aſſomigliato al cammi-no che ſi fa per valle. Ma finchè abbiamo poſſanza non ci manchiamo; ſicchè ancora tu non voler ceſſare; ma interrogami. *Er.* Ora io addimando quelli, che ſon grandiſſimi, e belliſſimi τήν τε ἀλήθειαν, cioè la verità, e τὸ ψεῦδος, cioè la bugia, e τὸ ὄν, cioè l' ente, (113) e τὸ ὄνομα, cioè il nome, di cui ora trattiamo, perchè tenga queſto nome. *So.* Chiami tu μαίεσθαι alcuna coſa? *Er.* In vero chiamo lo inveſtigare. *So.* Egli è avviſo, che queſto nome ſia generato da quel ſermone, onde ſi dice eſſer ὄν, cioè l' ente, di cui il nome è inveſtigazione: il che più chiaramente comprenderai per certo in quello che noi diciamo τὸ ὀνομαστόν, cioè nominato, eſprimendoſi qui ciò che ſia nome. (114) Ἀλήθεια poi, cioè la verità, pare che ſi componga ancora come gli altri: perciocchè il portamento divino dell' ente par che ſi dica con queſto nome φορὰ, eſſendo quaſi θεία οὖσα ἄλη, cioè certa divina ſcorreria; ma (115) il ψεῦδος, cioè la bugia, è contrario al portamento. Perciocchè di nuovo ſi diſpregia quello, che vien ritenuto, e coſtretto a ſtar quieto, ed è aſſomigliato τοῖς καθεύδουσι, cioè a chi dormono; ma lo ψ aggiunto occulta il ſenſo del nome. ὂν poi (116) e οὐσία, cioè l' ente, e la eſſenza ſi confanno con ἀληθεῖ, cioè col vero, gettando via il ι, perchè ſignifica ἰὸν, cioè lo andante; e di nuovo τὸ οὐκ ὄν, il non ente, come il nominano alcuni, οὐκιόν, cioè che non va. *Er.* O Socrate, mi è avviſo, che molto fortemente tu abbia ventilato queſti nomi: ma ſe alcuno ti addimandaſſe di queſti τὸ ἰὸν, τὸ ῥέον, ἢ τὸ δοῦν qual foſſe la retta loro interpretazione, che principalmente li riſponderemmo noi? Il tieni tu forſe? *So.* Tengolo certo. In vero poco fa ci ſovvenne un non ſo che, con la cui riſpoſta pare a noi di riſponder alcuna coſa. *Er.* Quale è coteſto? *So.* (117) Che diciamo, che ſia barbaro ciò, che non conoſciamo: perchè forſe ſono daddovero in parte tali, e malagevoli da ritrovarſi i nomi primieri per l' antichità: perciocchè ſtorcendoſi i nomi per tutto, non ſarebbe maraviglia niuna, ſe la voce antica colla noſtra parreggiata non

(113) Ὄνομα. Nome.
(114) Ἀλήθεια. Verità.
(115) Ψεῦδος. Bugia.
(116) Οὐσία. Eſſenza.
(117) Ripete la regola antecedente: che la etimologia dei vocaboli ſi deve ridurre alle lingue Barbare. Onde uniſce la occaſione di un nuovo ragionamento con una ſerie opportuna. Aveva detto, che la origine dei vocaboli Greci ſi deve ridurre ai vocaboli Barbari, come a' loro fonti; ed ora lo ſpiega così. In una sì grande permutazione di vocaboli, che uno dall' altro per lunga ſerie deriva, ve ne ſono alcuni principali e primi, origine e principio degli altri; oltre i quali non ſi deve ricercare; ma ſono i proprj e veri Nomi delle coſe, e certe ed efficaci immagini di eſſe. Laonde queſto loco della diſputa è inſigne; tratta della invenzione dei primi vocaboli, i quali in effetto ſono impoſti per natura; o certamente ſi deve ſtimare, che così ſieno impoſti, poichè ſono la baſe degli altri vocaboli.

fosse niente differente dalla voce Barbara. *Er.* Non è fuor di proposito ciò che tu dì. *So.* Dunque io apporto cose verisimili; nonpertanto perciò pare, che la contesa ammetta la scusa; ma sforziamoci d' investigarli, e consideriamo in cotal guisa, se alcun sempre cercasse quei verbi, per li quali si dice il nome, e di nuovo proccurasse di saper quelli, per li quali si dicono i verbi, nè ciò facendo cessasse; forse non sarebbe egli necessario, che alla fine si stancasse il rispondente? *Er.* A me par sì. *So.* Dunque quando cesserà meritamente colui, il quale nega la risposta? O non quando a quei nomi perverrà, i quali sono quasi elementi del rimanente, cioè de' sermoni, e de' nomi? In vero se in cotal guisa se ne stan essi, non dee parer più, che d' altri nomi siano composti; come per esempio abbiamo detto poco fa, che τό ἀγαθὸν, cioè il bene, fosse composto da ἀγαςῦ, cioè del mirabile, e θοῦ cioè del veloce; θόον poi cioè il veloce, diremo noi che si formi da altri, ed essi da altri: (118) ma se alcuna volta a quello perveniremo, che più oltra non si forma d' altri nomi; meritamente diremo noi di esser pervenuti allo elemento, ne più oltre faccia mistieri che il riferiamo ad altri nomi. *Er.* Tu mi pari di parlar bene. *So.* O non sono quei nomi elementi, i quali tu ora addimandi? E fa egli bisogno che altrimenti si consideri la retta interpretazione? *Er.* Ciò è verisimile. *So.* Verisimile certo, o Ermogene. Per la qual cosa tutti gli antedetti pare che siano a questi ascesi. E se ciò se ne sta così, come mi pare, or di nuovo considera con esso meco, affine peravventura non impazzisca, mentre tento di dichiarare la retta invenzion de' primi nomi. *Er.* Dì pure, perciocchè io vi penserò secondo il potere. *So.* (119) Io stimo veramente, che in questo tu assentisca, che una sia la retta invenzione di qualunque nome, e del primo, e dell' ultimo; e niun di loro, inquanto nome, discordi dall' altro. *Er.* Sì. *So.* E nondimeno la retta invenzione de' nomi, i quali poco fa riferito abbiamo, voleva esser certa tale, che dichiarasse, quale si fosse qualunque degli enti. *Er.* Senza dubbio. *So.* Questo veramente non dee convenir manco a' primieri, che agli ultimi, se sono per dover esser nomi. *Er.* Al tutto. *So.* Ma gli ultimi nomi, com' è avviso, potevano fornir questo per li primieri. *Er.* Apparisce. *So.* Stiano le cose così. Or i primi, a' quali altri ancora sottoposti non sono, in che modo secondo il possibile ci dichiareranno gli enti, se deono esser nomi? Rispondimi a questo. (120)

(118) Spiega, come debbano definirsi quei primi nomi, de' quali più non si deve investigare la origine. Ma dubita dove s' abbiano a trovare tali vocaboli; e desidera, che questa cosa sia più diligentemente esaminata.

(119) Spiega la differenza di quei primi, e di alcuni dei secondi. I primi sono come elementi degli altri: i secondi sono da quelli dedotti per uso, per consuetudine, e per istituzione ed arbitrio degli uomini. Di tutti è comun fine dimostrare la natura delle cose, per esprimere la quale sono stati istituiti.

(120) Illustra quello, che ha detto di sopra con la immagine di un bellissimo esempio.

(120) Se non aveſſimo voce, nè lingua, ed aveſſimo voluto dichiarar vicendevolmente le coſe, non aremmo tentato noi così, come i muti al preſente, di ſignificarle colle mani, colla teſta, e col rimanente del corpo? *Er.* Non altrimenti, o Socrate. *So.* Ma, com' io penſo, ſe voleſſimo dimoſtrar il ſupremo, ed il lieve; inalzeremmo le mani inverſo al Cielo, la ſteſſa natura delle coſe imitando: ma ſe le inferiori, e gravi; le rivoglieremmo alla Terra: più oltre dovendo dimoſtrare un caval corrente, o alcun altro animale, tu ſai, che noi averemmo finto i geſti de' corpi noſtri, e le figure quanto più preſſo alla loro ſomiglianza. *Er.* Ciò che tu dì, mi par neceſſario. *So.* In queſto modo, com'io penſo, con lo imitar il corpo, ſi ſarebbe con queſte parti di corpo dimoſtrato quello, che chiunque aveſſe voluto dimoſtrare. *Er.* Così certo. *So.* Ma poichè vogliamo dimoſtrar colla voce, colla lingua, e colla bocca; non ſi fa così finalmente la dimoſtrazione da queſte, ſe per eſſe d' intorno a qualunque coſa ſi fa la imitazione? *Er.* Io penſo neceſſario. *So.* (121) Sicchè, come appariſce, è il nome imitazione di voce di quella coſa, la qual imita, e nomina chi imita con la voce. *Er.* Il medeſimo mi pare ancora. *So.* Per Giove a me pare, che ancora ſi ſia detto bene. *Er.* Perchè? *So.* (122) Perchè ſaremmo coſtretti a confeſſare, che queſti imitatori di pecore, e di galli, e d'altri animali, nominaſſero le ſteſſe coſe, le quali s'imitano. *Er.* Tu parli il vero. *So.* Non pare a te, che ſtia ben queſto? *Er.* A me nò: ma o Socrate, qual'imitazione ſia il nome? *So.* Non tal imitazione, qual è quella, che ſi fa per la Muſica, tuttochè ſi faccia colla voce; nè delle ſteſſe ancora, delle quali la Muſica eziandio è imitazione; non dicendo noi, com' è avviſo, la imitazione per la Muſica. Ma così mi dico, ſi trova egli in qualunque coſa voce, e figura, ed in molte color ancora? *Er.* Adognimodo. *So.* Dunque ſe alcuno queſte imitaſſe, intorno a queſte imitazioni non ſi ritroverebbe la facoltà del nominare, eſſendo altre d' eſſe la Muſica, altre la dipintura: non è egli così? *Er.* Veramente. *So.* Che a queſto? Non penſi tu, che qualunque coſa tenga così la eſſenza, come il colore, e le altre coſe, che abbiamo detto dianzi? O non ſi ritrova egli nel colore, e nella voce certa eſſenza, ed in qualunque altre coſe, che ſon degne della denominazione dell'eſſere? *Er.* A me par sì *So.* Che dunque? Se alcun foſſe poſſente d' imitar con lettere, e con ſillabe la eſſenza di qualunque coſa; non dichiarerebbe egli ciò, che foſſe qualunque coſa,

 oppur

(121) Dalle coſe dette raccoglie una nuova definizione del Nome. Eſſere il Nome una imitazione ed eſpreſſione di quella coſa, per ſignificar la quale è iſtituito.

(122) Compimento di queſta ultima definizione. Perchè il Nome ſi dica imitazione, e come imiti. La ſomma poi ſi è, che con le parole ſi deve rappreſentare la natura delle coſe; e le loro affezioni e relazioni (come con eſempj inſegna) e non le ſoſtanze delle coſe medeſime. Poichè altro è la coſa, altro il nome che eſprime la coſa con imitazione.

oppur nò? *Er.* Sì. *So.* Qual diresti tu, che potesse far questo? Tu gli antedetti parte chiamavi musici, parte dipintori; ma costui come il chiamerai tu? *Er.* Mi par, o Socrate, ch' egli sia l' autore del nominare, il quale già molto cerchiamo. *So.* (123) Se questo è vero, è oggimai da considerarsi d' intorno a quei nomi, che tu ricercavi ῥοῆς, cioè del flusso, ἰέναι dell' andare, σχέσεως della retenzione, se daddovero imitino la essenza, ovver nò colle lettere, e colle sillabe loro. *Er.* Al tutto. *So.* Or vediamo se questi soli sono i nomi primieri, o ne siano ancora altri molti. *Er.* In vero io stimo degli altri. *So.* E' cosa verisimile. Alla perfine, qual maniera fia della divisione, onde incomincia ad imitare chi imita? Non giova egli primieramente, che si distinguano gli elementi, poiche si faccia la imitazione dell' essenza con lettere, e con sillabe? Come chi si maneggiano d' intorno a' ritmi, distinguono primieramente la virtù degli elementi, poscia le sillabe; ed in cotal guisa se ne vengon essi alla considerazione de' ritmi, e non prima. *Er.* Così è. *So.* O non fa primieramente mistieri che ancora noi distinguiamo le lettere vocali, dopo il rimanente secondo le specie, cioè le mutole, e quelle, che non rendon suono; parlandone in cotal guisa gli uomini eruditi? E di nuovo le non vocali, nondimeno non al tutto senza suono? E le specie vicendevolmente differenti delle vocali? E poichè arremo ben diviso tutti questi enti, di nuovo fa mistieri che poniamo i nomi, e consideriamo, se sono quelli, ne' quali si riferiscono tutte le cose, come elementi, da' quali eziandio lecito è, ch' essi si veggano; e se si contengano in loro nel medesimo modo le specie, come negli elementi. Considerate bene queste cose tutte, fa mistieri che si sappia apportare qualunque di loro secondo la somiglianza, o se una ad una sia da apportarsi, o molte da mescolarsi. Come i dipintori in volendo assomigliare alcuna volta applicano il color purpureo solamente, altra volta qualunque altro colore, altra volta ne mescolano molti, come quando vogliono figurare l'immagine somigliantissima all' uomo, o altra sì fatta cosa, in quanto ciascuna immagine ha bisogno di ogni colore; non altrimenti ancora noi accomoderemo gli elementi alle cose, e l' uno all' uno, ove paresse, che facesse bisogno, fornendo τὸ σύμβολα, cioè i segni, i quali son detti sillabe. Le quali poichè arremo congiunte di compagnia, e di loro formati i nomi, ed i verbi; di nuovo fabbricheremo de' nomi, e verbi

(123) Definisce con certe determinate voci l'origine di quei primi vocaboli; e ne nota alcuni, dei quali aveva trattato anco innanzi; ed insegna, che si devono osservare le cadenze, e la combinazione delle lettere, e delle sillabe, perchè ne nasca la vera, e germana composizione dei vocaboli. Ma egli stesso poi confessa quanto debolmente, e freddamente definisce que' primi vocaboli, e di nuovo avverte anco qui, che di questa cosa si deve più accuratamente trattare. I primi vocaboli certamente, come nell' Argomento abbiamo avvertito, si devono prendere dalla lingua Ebrea, non dalla Greca; benchè non v'ha dubbio, che molte delle seconde parole si formano dalla Greca, con una nuova propagazione.

verbi certa gràn cosa, e bella, ed intiera. E così come si fa la con la dipintura l'animale, così qui chiameremo orazione fabbricata, o colla peritia del nominare, o colla retorica, o con qualunque arte, che ciò faccia; anzi non faremo noi questo. (124) Ma in parlando sono quasi uscito fuori di proposito: perciocchè i vecchi così li composero come se ne stanno. Ma fa a noi mistieri che investighiamo tutti questi in cotal guisa; se pur siamo per considerarli artificiosamente, distinguendoli così; o se siano posti i primi nomi, come conviene, e gli ultimi, ovver nò: ma lo annodarli altrimente è da vedersi, o Ermogene amico, che peravventura non sia errore, nè secondo il dovere. *Er.* Peravventura sì per Giove, o Socrate. *So.* Che dunque ti confidi tu di te stesso di poterli distinguer in questa maniera, perchè io mi diffidi potere? *Er.* Io mi diffido molto più. *So.* Dunque li dobbiamo lasciar noi? O vuoi tu, che comunque siamo possenti, facciamo esperienza, ed incominciamo, se si possa da noi conoscer certo poco di queste cose, dicendo davanti a' Dei così, come poco fa abbiamo lor detto: che noi non conoscendo nulla di vero, congetturiamo le opinioni degli uomini d'intorno ad essi: così al presente ancora seguitiamo, predicendo parimente a noi stessi, che se fosse util cosa che si distinguessero o da alcun altro, o da noi, così sarebbe mistieri che si dividessero. Ma ora, come si dice, converrà che noi trattiamo questo, secondo il potere: ti par egli così; o come dì tu? *Er.* Così forte mi pare. *So.* O Ermogene, io stimo, che sarebbe per parer cosa ridicolosa, che le cose si facessero manifeste con la imitazione fatta per le lettere, e per le sillabe: nondimeno necessario è, non avendo noi niente di questo migliore, al qual riferendo giudicassimo d'intorno alla verità de' nomi primieri, (125) se peravventura, come i tragici, qualora dubitano, ricorrono alle macchinazioni, innalzando i Dei; così ancora noi non ci espedissimo tosto, questo dicendo, che da' Dei siano posti i primi nomi, perciò siano stati ordinati bene. Dunque questo parlare sarà egli ottimo presso noi, o quello, che gli abbiamo ricevuti da alcuni barbari, essendo i barbari di noi più antichi; o per la vecchiezza non li possiamo discernere così come i nomi barbari ancora. (126) Questi sono schermi,

(124) Avvertendo di non aver bene indicata in questo modo la origine di quei primi vocaboli, e dovendo di nuovo della cosa stessa più accuratamente trattare, premette che la cosa è sommamente difficile; e ch' egli può solamente trattarla per quanto un uomo n'è capace, e secondo la facoltà delle sue forze.

(125) Per sciogliere la difficoltà di questo argomento pone due regole. La prima che quei nomi sono stati istituiti da Dio, e che si devono ricercare nelle lingue Barbare.

(126) Vero avvertimento per il vero uso di questa dottrina: doversi intendere la invenzione dei primi vocaboli: altrimenti s'ignora affatto la invenzione dei secondi; e nello spiegarli impiega una vana, e pazza fatica. Giudichi adunque l'erudito Lettore dalla confessione di Platone, cosa egli abbia promosso in questa etimologia dei Nomi.

mi, e leggiadri sì, di chiunque non vogliono render la deffinizione della imposizion retta de' primi nomi: perciocchè chiunque non tiene la retta deffinizione de' primi nomi, non può conoscer i seguenti. Questi per certo sono da dichiararsi da quelli, de' quali non è alcuno, che ne sappia nulla. Anzi chiaro è, che chi fa professione della perizia de' seguenti, abbia compreso gli antecedenti molto prima, e perfettissimamente li possa dimostrare; ma altrimenti dee sapere, ch' egli sia per prender errore ne' seguenti, o stimi tu in altra guisa? *Er.* Non altrimenti, o Socrate. *So.* Le cose dunque ch' io sento d'intorno a' primi nomi, mi è avviso, che siano cose ingiuriose, e ridicolose; e se vorrai, con esso teco le conferirò: ma se tu ritroverai cosa migliore, eziandio tu con esso meco la comunicherai. *Er.* Farollo; ma di oggimai con fidanza. *So.* Dunque (127) primieramente il ρ pare a me, che sia come stromento del movimento tutto: ma perchè tenga questo nome non l'abbiamo detto; ma chiaro è, che vuol esser ἴεσις, cioè andata: perchè non si valevamo noi per lo addietro del η, ma dell' ι: egli significa il principio da κίειν, cioè da andare, il qual è nome forestiero, ed è egli lo ἰέναι, cioè lo andare. Sicchè se il primo nome di lui si ritrovasse trasportato nella voce nostra, bene ἴεσις si chiamerebbe. Ora poi da ξενικῦ κίειν nome forestiero, e dal mutamento del η, e dal frammettersi il ν si chiama κίνησις. Ma faceva bisogno che si dicesse ἀείνησις, ovver ἴεσις. ἡ δὲ ςάσις, cioè lo stare, vuol esser negativa di ἰέναι, cioè dell' andare; ma per causa di ornamento si chiama ςάσις. Di nuovo il ρ elemento, parve, come ora diceva, opportuno stromento del moto all'autore de' nomi, per esprimer la somiglianza del portamento; per la qual cosa usò il ρ per tutto alla espressione del movimento. Primieramente τῷ ῥεῖν ϗ ῥοῇ, cioè nello scorrere, e nel flusso imita il portamento per la lettera ρ, poscia per la voce τρόμῳ, cioè tremore, e nel τραχεῖ, cioè nell'aspero. Ancora nelle parole di cotal sorte κρόυειν, il percuoter, θραύειν, il romper, ἐρίκειν, il tirare, θρύπτειν, romper, κερματίζειν, tagliare in pezzi, ῥέμβειν, vacillare; tutti questi per lo più figura per lo ρ: conciossiachè io lasso, che la lingua nel profferir questa lettera non ritarda niente, anzi piuttosto si commove. Sicchè egli è avviso, che si abbia servito del ρ principalmente all' espressione di queste cose. Eziandio in tutte le cose tenui penetranti massimamente per tutto si ha servito del ι: laonde imita per lo ι τὸ ἰέναι, ϗ τὸ ἵεσθαι, cioè l'andare, ed il far progresso; come

(127) Disse, che le stesse lettere sono di grandissimo momento nella composizione dei Nomi; ed ora lo spiega dimostrando li ministerj delle lettere per esprimere la natura delle cose, e delle azioni, da dove poi crediamo dedursi quella parola χίω, cioè *vado*, la quale dice essere forastiera; si veda l' Argomento; così pure ῥίω, cioè *fluisco*, ed ἵςημι, cioè *sto colloco*, le quali secondo Platone sono vocaboli primitivi, e fondamento degli altri, ha adunque il suo luogo l'analogia, e la ragione delle lettere nella composizione delle parole.

me ancora per lo φ, e ψ, e σ, e ; le quali lettere sono di spirito più veemente. Cose sì fatte ci esprime l'autor del nome, come per esempio τὸ ψυχρὸν, la cosa fredda, τὸ ζέον, la bogliente, τὸ σείεσθαι, il commoversi, ed al tutto σεισμὸν, cioè la commozione; e qualora l'ordinatore de' nomi vuol imitare alcuna cosa spiritosa, per lo più impone lettere sì fatte. Oltre ciò la strettezza del δ, del τ, e il tirar indietro della lingua, come attaccata, pare che sia estimata molto opportuna allo esprimer la potenza del legame, e dello stare; e perchè nel profferir il λ ὀλισθαίνει μάλιστα ἡ γλῶττα, sdrucciola la lingua massimamente, perciò con questo, come da certa somiglianza, nominò τὰ λεῖα le cose piacevoli, e αὐτὸ τὸ ὀλισθαίνειν lo sdrucciolare, e τὸ λιπαρὸν il grasso ἢ τὸ κολλῶδες, cioè quello che ha virtù di conglutinare, e le altre cose di sì fatta sorte. Ma perchè il γ ritarda la lingua, che se ne scorre, imitò τὸ γλίσχρον il lubrico, τὸ γλυκὺ il dolce, ἢ γλοιῶδες, e il viscoso. Di nuovo avvedendosi dell'interno suono del ν, con lui nominò τὸ ἔνδον, καὶ τὸ ἐντὸς, cioè le cose interne, quasi assomigliando le opre alle lettere. L'α poi diede τῷ μεγάλῳ, cioè al grande, e τῷ μήκει, cioè alla lunghezza, perchè sono lettere grandi; ma στρογγύλῳ, cioè rotondo, avendo egli bisogno del ο, per lo più nel nome lo mescolò. E nella stessa guisa l'autor del nome pare che si sforzi di accomodar a qualunque ente segno, e nome secondo le lettere, e le sillabe, e da questi poscia comporre il rimanente delle specie secondo la somiglianza. O Ermogene, mi pare che questa sia la retta interpretazione de' nomi, se non apportasse Cratilo alcun'altra cosa. *Er.* (128) E pure, o Socrate, spesse volte mi travaglia Cratilo, come ho detto da principio, mentre afferma, che vi sia alcuna retta interpretazione di nomi: ma nondimeno quale ella si sia, non la dice chiaramente; inguisachè io non possa conoscere, s'egli volontariamente lo faccia, oppur nò: così ne parla sempre d'intorno ad essi. Dunque, o Cratilo, dimmi ora alla presenza di Socrate, se ti piace il modo, con cui egli ne parla d'intorno a' nomi, o se tu puoi dire in altra miglior guisa; il che se puoi, il dirai, affine che o da Socrate tu impari, o ammaestri ambidue noi. *Cr.* Ma che, o Ermogene? Ti par egli agevol cosa l'apprender in così poco tempo, e lo insegnare qualunque cosa, non che una cotanta, la qual d'intorno alle grandissime è stimata certa grandissima cosa? *Er.* Per Giove nò; anzi io stimo,

(128) Seconda parte di questa disputa, nella quale si esamina la prima questione; che i Nomi sieno imposti per natura; e la tratta, come abbiamo detto, esaminando in opposto confronto la dottrina della Istituzione degli uomini nella imposizione dei vocaboli. Abbiamo ancora detto perchè abbia trattato della seconda in primo luogo. Prima di entrare nella vera trattazione della materia va toccando alcune cose, per disputare con Cratilo, del quale questa era la sentenza. In somma dice, che si tratta cosa di grandissima importanza, nell'esaminare la quale molta diligenza si deve impiegare.

ſtimo, ch' Eſiodo abbia parlato bene, che utile ſia l'aggiugner il poco al poco. Sicchè ſe tu ſei poſſente al fornire alcuna coſa, ſebben picciola, no'l ricuſare; ma giova a Socrate, ed a me appreſſo, dovendolo tu fare. *So.* In vero, o Cratilo, nè io ſteſſo affermerei niuna di quelle coſe, le quali dianzi ho raccontato. Ma in quel modo, che mi parve ho ciò conſiderato con Ermogene. Laonde prendi ardir in eſprimere, ſe hai alcuna coſa migliore, come io ſia per ricéver volentieri ciò che dirai. Nondimeno nè mi maraviglierei, ſe tu poteſſi dire alcuna coſa di queſte migliore, parendo a me, che tu abbia conſiderato sì fatte coſe, ed imparatele da altrui. Dunque ſe da te ſi dirà alcuna coſa eccellente; mi annovererai fra tuoi ſcolari intorno alla retta inveſtigazione de'nomi. *Cr.* Per certo, o Socrate, queſto, come tu dì, mi fu a cuore, e peravventura ti farei ſcolare; nondimeno dubito, che la coſa ſe ne ſtia in contrario adognimodo: perchè mi ſovviene di dir in certa maniera lo ſteſſo inverſo a te, che diſſe Achille ne'ſacrificj inverſo ad Ajace. O Ajace, nato di Giove, figliuolo di Telamone, Re di popoli, tu hai profferito tutte le coſe ſecondo il mio parere. Ancora tu, o Socrate, pare che indovini ſecondo la mente noſtra, o eſſendo tu iſpirato da Eutifrone, o ritrovandoſi in te alcun'altra muſa, il che ti era celato innanzi. *So.* O Cratilo uomo dabbene, ancora io ammiro già molto la mia ſapienza, nè mi confido troppo. Sicchè io ſtimo che ſia da conſiderarſi da nuovo ciò, ch'io mi dica; eſſendo graviſſima coſa lo ingannarſi da sè ſteſſo: perchè come non ſia coſa grave, quando non è poco lontano, ma ſempre preſente chi è per ingannare? Sicchè fa miſtieri, com'è avviſo, voglierſi ſpeſſo alle coſe antedette, e, come dice il Poeta, tentar di guardar innanzi, ed indietro parimente. (129) Or al preſente vediamo ancora ciò che ſi è detto. Abbiamo detto retta interpretazione di nome ciò, che dimoſtra quale ſia la coſa. Mi dì, dobbiamo dir noi, che queſto ſi ſia detto baſtevolmente? *Er.* In vero io l'affermo. *So.* Dunque ſi dicono i nomi per cauſa d'inſegnare? *Er.* Al tutto. *So.* Dunque dobbiamo dir noi, che queſta ancora ſia arte, ed arteſici di lei? *Er.* Sì. *So.* Quali? *Cr.* Quelli che da principio tu chiamavi facitori di nomi. *So.* Mi dì, poſſiamo dir noi, che queſt' arte ſia negli uomini parimente come le altre, o altrimenti? Queſto è poi quello ch' io voglio dire. Sono egli alcuni dipintori peggiori, altri più eccellenti? *Cr.* Sono sì. *So.* Non fanno gli eccellenti l'opere loro più belle, cioè

(129) Accingendoſi adunque contro la ſentenza di Cratilo inſegna, che i Nomi rettamente s'iſtituiſcono ad arbitrio degli uomini, riducendo al ſuo uſo le ipoteſi di ſopra conceſſe. Prima ipoteſi. Quella eſſere retta invenzione dei Nomi, la quale inſegna coſa ſieno le coſe. Seconda. Che i Nomi ſono ſtati iſtituiti per inſegnare. Terza. Che vi ſono alcuni arteſici della impoſizione dei Nomi, come ancora delle altre coſe, che queſti arteſici ſono i Legislatori: ſicchè quelli che fanno le Leggi, impongono ancora i Nomi.

cioè gli animali; incontrario gli altri ? Ancora i muratori fan essi parimente le case parte più belle , parte più turpi ? *Cr.* Così è . *So.* Gli autori eziandio delle leggi non fann' essi l' opere loro parte più belle, parte più turpi? *Cr.* Questo non mi par , nò. *So.* Dunque non pare a te, che altre leggi siano migliori , altre peggiori ? *Cr.* Per certo nò. *So.* Nè anco , come apparisce , stimi , che altro nome sia posto migliore, altro peggiore. *Cr.* Nè questo. *So.* (130) Dunque tutti i nomi sono posti bene. *Cr.* Quanti sono nomi . *So.* Che del nome di Ermogene, che si è detto di sopra ? Come dobbiamo dir noi, che a lui non sia posto nome, se non che li competisca ἑρμογενέσεως, cioè, che sia della generazion di Mercurio ? O che sia posto, ma non bene ? *Cr.* O Socrate , non mi è avviso , che ancora gli sia stato posto; ma paja sì: ma che sia d'altrui questo nome, di cui è la natura ancora, che significa il nome. *So.* Dimmi, non mentisce chiunque dice, ch' egli sia Ermogene; non essendo da dubitarsi, ch' egli non si dica Ermogene, non essendo ? *Cr.* (131) In che modo di tu questo ? *So.* Forse perchè non è lecito al tutto il dir il falso ? E si vuol significar poi questo il tuo sermone? Perciocchè , o amico Cratilo , sono alcuni ancora , che il dicono al presente, ed il dicevano già . *Cr.* Perchè in che modo , o Socrate, mentre dice alcuno ciò che dice , dirà egli quello che non è ? O non è egli il dire il falso , dicendo le cose , che non sono ? *So.* O amico , questo parlar è più eccellente di quel che ricerca la condizione, ed età mia ; nondimeno dimmi se paja a te , che alcun non possa parlar il falso; ma il possa dir sì . *Cr.* Nè dire. *So.* Nè ancora dirlo, nè chiamarlo ? Come se alcuno fattosi incontro prendendoti per la mano in segno di ospitalità dicesse : Dio ti salvi, o Ospite Ateniese Ermogene figliuol di Smicrione ; parlerebbe egli questo, o saluterebbe in cotal guisa non te , ma Ermogene, o niuno? *Cr.* O Socrate, mi pare che costui gridi ciò in vano. *So.* Questo mi basta. Dimmi grida il vero chi così grida, o il falso? O parte il vero , parte il falso ? Perciocchè basterà eziandio questo. *Cr.* Io direi, che questo tale strepitasse, in darno movendo sè stesso , come se alcun battesse i rami . *So.* (132) Considera , o

(130) Conchiusione. Poichè è convenevole , che si costituiscano rette , e stabili Leggi, così è giusto, che si costituiscano retti Nomi ; e perciò rettamente sono istituiti quei Nomi, i quali sono istituiti ad arbitrio degli uomini. E ciò dimostra con un esempio. Queste cose si dicono per investigare l' asserzione della sentenza contraria.

(131) Riprova di quella sentenza : Non possono forse imporsi i nomi in vano ? E questo dice, perciocchè era la opinione di Cratilo, che tutti i Nomi, i quali vengono imposti dagli uomini, sono bene imposti. Il che dimostra esser falso : ed insegna ancora in qual maniera una certa Orazione contro la incomprensibilità di Protagora, o sia di Anasagora, sia falsa.

(132) Dimostra come il Nome sia falso ; quando rettamente non rappresenta la natu-

Cratilo, se in alcun modo conveniamo; non diresti tu forse, che sia altra cosa il nome, altra quello, di cui è il nome? *Cr.* Veramente. *So.* Dunque confessi tu, che il nome sia certa imitazione della cosa? *Cr.* Sopra il tutto. *So.* Dunque e le dipinture in certo altro modo dì tu, che siano imitazioni di alcune cose? *Cr.* Per certo sì. *So.* Or dimmi (perciocchè forse io non intendo quel che tu dì; ma tu peravventura parli bene) potremmo noi dispartire, e portare ambedue queste imitazioni, e dipinture, e quei nomi alle cose, di cui sono imitazioni, o nò? *Cr.* Possiamo sì. *So.* Or questo considera primieramente, se potesse alcuno attribuire la immagine dell'uomo all'uomo, ed alla donna quella della donna, e le altre nel medesimo modo. *Cr.* Così certo. *So.* Dunque in contrario ancora la immagine dell' uomo alla donna, e della donna all'uomo? *Cr.* E questo. *So.* Or ambedue questi compartimenti son forse elli retti; ovver l'un di essi? *Cr.* L'uno sì. *So.* Quello penso io, il qual dà il proprio, e simile a ciascheduno. *Cr.* A me par sì. *So.* Dunque acciò tu, ed io essendo amici, non contendiamo nelle parole, considera ciò ch' io dico. (133) Io chiamo retto compartimento una cosa sì fatta in ambedue le imitazioni, e negli animali, e nei nomi; ma ne' nomi non solo retto, ma vero: ma l' altro conducimento, e portamento dal dissimile, non retto, ed appresso falso ne' nomi. *Cr.* O Socrate, vedi che ciò peravventura possa solamente cader nelle dipinture, che alcuno compartisca male, ma non ne' nomi; ma sia necessario che sia sempre bene. *So.* In che modo dì tu? D' intorno a che è questo da quelle differente? Non è egli forse possibile, che ad alcun uomo fattosi alcun incontro dica, Questa è tua figura; e per avventura a lui dimostri la figura di lui, peravventura anche di Donna. Dico esser il dimostrare l' offerire a' sensi degli occhi *Cr.* Per certo. *So.* Ma che? Di nuovo fattosi allo stesso incontro dica, Questo è il tuo nome, essendo il nome certa imitazione, così come la figura. Ma dico in cotal guisa. Forse non sia lecito a lui di dire, Questo è il tuo nome; poscia infondergli il medesimo nelle orecchie, peravventura dicendo la imitazione di lui, ch' egli è uomo, e forse la imitazione di alcun genere umano, dicendo, ch'è donna? Non pare a te, che ciò sia possibile, e si possa fare alcuna volta? *Cr.* Te'l voglio conceder, o Socrate; e così sia. *So.* O amico, tu fai bene, se ciò se ne sta in cotal guisa: perciocchè al presente non fa mistieri che d' intorno a questo si contrasti. Dunque se qui si ritrova un certo tal compartimento, l' uno chiamiamo parlar il vero, l' altro parlar il falso. E se questo così se ne sta egli, ed è lecito, che non si com-

natura della cosa, che con una certa imitazione deve esprimere. Lo dimostra chiaramente con l'esempio della pittura, la quale fa una falsa imitazione, allora quando rettamente non rende, e rappresenta la cosa.

(133) Chiara descrizione del retto compartimento.

si compartano i nomi bene, nè si rendano a qualunque i proprj; ma alcuna fiata quelli sì, che non son proprj: sia lecito parimente, che si faccia questo nelle parole. (134) Ma se possiamo poner i verbi ed i nomi in cotal guisa, necessario è, che similmente si ponga no ancora le orazioni, essendo esse, com' io penso, componimento di questi: o come dì tu, o Cratilo? *Cr.* Così parendomi, che tù dica bene. *So.* (135) Dunque se assomigliamo i primi nomi alle lettere con certa imitazione, può avvenire d' intorno a questi come nelle dipinture, che si diano confacevoli tutti i colori, e le figure; e medesimamente non li aggiugniamo tutti; ma parte, e parte ne leviamo, e li dimostriamo, e più, e manco: non è egli possibil questo? *Cr.* Possibile sì. *So.* Dunque chi tutte le cose rende concordanti, rende le lettere belle, e le immagini; ma chi ne leva, o ne aggiugne, fa egli lettere ancora, ed immagini, ma cattive. *Cr.* Per certo. *So.* Ma che? Chi imita poi la essenza delle cose per lettere, e per sillabe, non fa egli forse la immagine bella secondo la stessa ragione, se convenevoli rende tutte le cose? Questo poi è il nome. Ma se mancasse poco, o vi aggiugnesse alcuna volta, si sarebbe egli la immagine, ma non bella? Sicchè alcuni nomi saranno ordinati bene, altri in contrario? *Cr.* Peravventura. *So.* Dunque sia questi peravventura buon artefice de' nomi, quegli cattivo? *Cr.* Veramente. *So.* Or era costui facitor de' nomi. *Cr.* Veramente. *So.* Dunque per Giove, sia forse in questo come nelle altre arti, che sia un buon facitor di nomi, l' altro cattivo; se pur fra noi conveniamo nelle cose antedette? *Cr.* (136) Questo è vero. Ma vedi tu, o Socrate, qualora diamo queste lettere l'α, o il β, e qualunque elemento a' nomi con l' arte della Grammatica, se li leviamo alcuna cosa, o li aggiugniamo, o eziandio mutiamo; che da noi si scrive il nome, nondimeno non bene: anzi egli non si scrive affatto; ma incontinente è cosa diversa, se li adiviene alcuna di queste cose? *So.* E' da vedersi, o Cratilo, che peravventura non consideriamo bene, in cotal

(134) Applica incidentemente l'antecedente esempio alla Orazione, ed insegna come l'Orazione si dica falsa.

(135) Coll' indicio del medesimo esempio insegna confutativamente quali nomi si dicano veri: cioè quelli che sono vere immagini ed effigie delle cose, che hanno da rappresentare. Aggiunge ancora una cosa detta di passaggio: che tra quelli i quasi istituiscono i Nomi, alcuni gl' istituiscono bene, ed alcuni male.

(136) Nuova spiegazione di quello che di sopra ha detto: in qual senso un Nome si dica vero o falso. Dobbiamo rappresentare con convenevole simiglianza la natura della cosa; non ammassare in un Nome tutte le lettere, ma quelle le quali quadrino e convengano; e questo è il vero, e retto compartimento dei Nomi, il quale spiega in varie maniere: e ripetute le antecedenti ipotesi, insegna che il compartimento delle lettere è retto allora quando opportunamente esprime la natura della cosa, essere però grandissima la efficacia della convenzione, e della consuetudine. Definisce il modo del retto compartimento nei Nomi secondi in questa maniera: esser rato quello, che gli uomini per un qualche istinto ed uso di consuetudine hanno voluto che sia approvato. Nell' uso sta la Legge, e la norma del parlare.

guisa considerandolo. *Cr.* In che modo? *So.* Peravventura quantunque cose, le quali necessario è, che siano, o non siano da alcun numero ciò patirebbono, che tu dì; come il dieci, o qualunque altro numero, che tu vuoi. Che se tu ne levassi alcuna cosa, o la aggiugnessi; incontinente si sarebbe diversa. Ma non è questa peravventura la retta maniera di alcuna qualità, nè di tutta la immagine insieme; ma il contrario; nè al tutto bisogna che la immagine tenga in sè qualunque cose tien quello, di cui è immagine; se pure è per dover esser immagine; e considera, s' io dico alcuna cosa. Saranno forse queste due cose, cioè Cratilo, ed immagine di lui? Se alcun de' Dei non solamente esprimerà il tuo colore, e la figura, come sogliono i dipintori; ma sarà eziandio tutti gli interiori somiglianti a' tuoi, la stessa tenerezza, ed il calore, il moto, l' anima, la prudenza, e, per abbracciar in poche parole, tali affatto sarà tutte le cose, quali in te sono: dimmi, questa tal cosa forse sarà ella Cratilo, e la immagine di Cratilo; o due Cratili? *Cr.* Due Cratili, o Socrate, com' io penso. *So.* Vedi tu, o amico, ch' è da cercarsi altra retta maniera d' immagine, che di quelle cose, che abbiamo poco fa dette? Nè si abbia a sforzare, se alcuna cosa si aggiugnesse, o si levasse, che più immagine non sia? O non ti avvedi tu, quanto manchi alle immagini, che tengano le stesse cose, che ha quello, di cui sono immagini? *Cr.* Veramente. *So.* O Cratilo, avvenirebbe da' nomi alcuna cosa ridicolosa d' intorno a queste cose, di cui sono nomi; se si rendessero loro somiglianti al tutto: perciocchè si sarebbono doppie tutte le cose, nè si potrebbe dir, qual fosse l' una, o l' altra di loro, forse la cosa, o il nome. *Cr.* Tu parli il vero. *So.* Dunque, o uomo generoso, con fidanza permetti, che altro de' nomi sia posto bene, altro nò; nè voler far forza, ch' egli abbia tutte le lettere, acciò sia tale, qual è quello ancora, di cui è nome; ma permetti, che porti una lettera manco confacevole; e se lettera, parimente e nome nell' orazione; e se nome, che si porti eziandio appresso nel parlar sermone non confacevole alle cose; e niente manco si nomini la cosa, e si dica, finchè si trovi la figura di ciò, di cui è il sermone, come ne' nomi degli elementi; se tu ti ricordi quello che poco fa io, ed Ermogene dicevamo. *Cr.* In vero mi lo ricordo. *So.* Dunque bene: perciocchè quando vi sarà questo, benchè non si ritrovino tutte le cose confacevoli; nondimeno si dirà ben la cosa, quando saranno tutte; ma male, quando poche. Sicchè permettiamo, o beato, che si dica, acciò come coloro, che in Egina vanno vagando di notte forniscono tardi il viaggio, così paja, che in questo modo noi perveniamo alle cose più tardi da buon senno del dovere: o ricerca alcun' altra retta maniera d' intorno al nome, nè confessar tu, che sia nome la dichiarazione della cosa fatta con lettere, e con sillabe: perchè se queste due cose dirai, tu non potrai accordare, e

re, e convenir con te stesso. *Cr.* O Socrate tu pari di parlar bene; e così io assentisco. *So.* Poichè d' intorno a questo convenimmo, si ventili da noi il rimanente. Se dee esser il nome posto bene, diciamo far mistieri che si ritrovino lettere a lui decenti. *Cr.* Per certo. *So.* Convien poi, che le lettere siano simili alle cose. *Cr.* Sì. *So.* Dunque quelli nomi, che sono posti bene, così son posti; ma se alcuno non è posto bene, peravventura per lo più sarà di lettere convenienti, e somiglianti, se doverà esser immagine; terrà poi ancora alcuna cosa non convenevole per la quale non sarà buono, nè fatto bene: diciamo noi in cotal guisa, ovver altrimenti? *Cr.* O Socrate, io penso, che non faccia mistieri che contendiamo; non mi piacendo, che si dica esser nome, nondimeno non posto bene. *So.* Forse non piace a te, che il nome sia dichiarazione di cosa? *Cr.* Mi piace, sì. *So.* Ma pensi tu, che non si sia detto bene, che parte siano i nomi de' primi composti, e parte siano primi? *Cr.* A me sì. *So.* Or se deono esser i primi significazioni di alcune cose, hai tu forse più comoda maniera, onde si faccia questo, che se si facessero tali, quali son quelle cose, le quali vogliamo, che si dichiarino? O piuttosto ti piace questa maniera, la quale è detta da Ermogene, e da altri molti; cioè, che i nomi siano certi componimenti, e dichiarino a chi composero le cose, e le conobbero innanzi; e ne sia questa la retta maniera del nome, cioè il componimento; nè importi, se componga alcuno così, come si è ora composto, o incontrario: cioè, come l' ο picciolo, il qual ora ο picciolo si addimanda, si nominasse ο grande; ma l' ω, che al presente si dice ο grande, si dicesse ο picciolo? Qual di queste due maniere piace a te? *Cr.* Adognimodo, o Socrate, importa, che alcun dichiari con somiglianza ciò, che vuole dimostrare; ma non con qual si voglia cosa. *So.* Tu parli bene. Dunque non è egli necessario, essendo il nome simile alla cosa, che gli elementi, de' quali si compongono i primi nomi, per lor natura siano alle cose somiglianti? Ma così, dico, o si sarebbe fatto da altri la dipintura alcuna volta, la quale dianzi abbiamo detta simile ad alcuno degli enti; se i colori, di cui si fa la immagine, non fossero per natura somiglianti a quella cosa, la quale è imitata dallo studio del dipintore? O è egli impossibile? *Cr.* Impossibile certo. *So.* Nel medesimo modo non si sarebbono i nomi somiglianti mai ad alcuna cosa, se quello, di cui si compone i nomi, non tenesse alcuna somiglianza di quelle cose, di cui sono i nomi imitazioni. Quello poi, di cui si compongono i nomi, sono gli elementi. *Cr.* Veramente. *So.* Oggimai fatti partecipe di quel sermone, del quale ne participò Ermogene poco fa. Or dimmi, ti è egli avviso, che noi diciamo bene, che il ρ convenisse al portamento, al moto, ed alla asprezza; o non bene? *Cr.* Bene sì. *So.* Ma il λ al piano, ed al molle, ed alle altre cose da noi narrate? *Cr.* Veramente.

mente. *So.* Sai tu dunque, che lo ſteſſo, cioè l'aſprezza, ſi chiama da noi σκληρότης; ma da' Eretrieſi σκληροτὴρ? *Cr.* Certo sì. *So.* Dimmi, ſe queſti due ρ, e σ, pajono ſomiglianti allo ſteſſo, e dimoſtrano il medeſimo, così loro per la determinazione del ρ, come a noi per lo ultimo σ; o non ſignifica niente agli uni di noi? *Cr.* Anzi il ſignifica agli uni, ed agli altri. *So.* Forſe in quanto ſon ſomiglianti il ρ, ed il σ, o in quanto diſſomiglianti? *Cr.* In quanto ſomiglianti. *So.* Dunque in quanto ſono ſimili in ogni luogo? *Cr.* Peravventura al ſignificar almeno il portamento. *So.* O il λ frammeſſo ancora dimoſtra egli il contrario dell' aſperità. *Cr.* Peravventura, o Socrate, non è frammeſſo bene, come quelle coſe, le quali tu trattavi dianzi con Ermogene, mentre e levavi via, e ponevi le lettere, ove maſſimamente facea miſtieri. E tu mi parevi di far bene; ed ora haſſi a por forſe il ρ per lo λ. *So.* Tu parli bene: ma che? Al preſente quando alcuno pronuncia σκληρόν, come dicevamo; non c' intendiamo tra noi: nè ſai tu ciò ch' io al preſente mi dica? *Cr.* O amiciſſimo, per uſanza lo ſo veramente. *So.* (137) Quando tu di uſanza, penſi tu dir coſa diverſa dal componimento? Chiami tu altro uſanza, che quando io pronunciando queſto, e conſiderando quello, tu conoſci che io conſidero: non di tu queſto? *Cr.* Queſto ſteſſo. *So.* Dunque ſe tu conoſcedi queſto pronunciandolo io, ti ſi fa per me la dichiarazione. *Cr.* Così è. *So.* Cioè dal diſſimile di quello, ch' io penſando profferiſco: poichè è diſſimile il λ a quello, che tu chiami σκληρότητα, cioè aſprezza. E ſe ciò ſe ne ſta così, che altro ſia egli, ſe non che tu con te ſteſſo ſii convenuto; e ti ſi fa egli la retta maniera del nome componimento? Poichè così le ſimili, come le diſſimili lettere ti dimoſtrano lo ſteſſo, conſeguendo la uſanza, ed il componimento. Ma ſe la uſanza non foſſe componimento, non ſi potrebbe dir bene ancora, che la ſomiglianza foſſe dichiarazione, ma uſanza: poichè, come pare, la dichiara colla ſimilitudine, e con la diſſomiglianza. (138) Ma, o Cratilo, poichè noi concediamo queſto (conciofſiachè io pongo il tuo ſilenzio per conceſſione) è neceſſario, che la uſanza, ed il componimento appartenga alla dichiarazione di quello, che conſiderando diciamo: perciocchè ſe tu, ottimo uomo, voleſſi diſcender alla conſiderazione de' numeri; donde penſereſti tu di poter apportar nomi ſomiglianti a qualunque numero,

(137) Efficacia dell' uſo.

(138) Conchiuſione di queſto luogo. Benchè le parole ſieno manifeſtazioni delle coſe, e che debbono eſſere accomodate ad eſprimere la natura delle coſe; nondimeno molto vale per quella ſoda ed efficace ſignificazione l'arbitrio, e la convenzione degli uomini: dimodochè in queſto ſenſo pare, che i Nomi ſieno coſtituiti per iſtituzione. Per queſto è vero quello che ho detto, che Platone in quella queſtione della iſtituzione, che ha trattato in primo luogo, ha trattato della forza ed efficacia della natura; e qui nella queſtione della natura ha parlato della forza ed efficacia della iſtituzione, o dell' arbitrio nella impoſizione dei Nomi. Imperocchè quella maniera, e via di diſputare in oppoſto confronto, ſoffre che ſi diſputi dell' uno, e dell' altro contrario.

ro, ſe non permetteſſi, che la conceſſion, e componimento tuo teneſſe alcuna autorità intorno alla retta maniera de' nomi? Eziandio mi piace, che i nomi, in quanto è poſſibile, ſiano ſimiglianti alle coſe; dubito nondimeno, che peravventura, come diceva Ermogene, ſia in certo modo lubrica la uſurpazione di queſta ſomiglianza, e ſiamo sforzati a valerſi ancora di queſta coſa travaglioſa, cioè del componimento d' intorno alla retta maniera de' nomi: perchè ſecondo il potere peravventura ſi direbbe allora bene, quando ſi diceſſe o con tutti, o ſimilmente con la maggior parte, cioè con convenevoli; ma ſozzamente, quando in contrario. (139) Or ciò appreſſo a queſto dimmi, qual forza tengano appreſſo noi i nomi, o qual coſa bella affermiamo, che ſi faccia da noi col mezzo loro? *Cr.* O Socrate, pare a me, che inſegnino i nomi, e ciò ſia molto ſemplice: cioè, che chiunque ſa i nomi, eziandio ſappia le coſe. *So.* O Cratilo, tu peravventura dì alcuna coſa sì fatta, che quando conoſcerà alcuno, quale ſia il nome (eſſendo egli tale, quale ancora ſi ritrova la coſa) eziandio conoſcerà la coſa: poichè è la coſa ſomigliante al nome; eſſendo un' arte, e la ſteſſa di tutte le coſe tra loro ſomiglianti. Da queſta ragione indotto pare che tu abbia detto, che chiunque conoſce i nomi, ancora conoſcerà le coſe ſteſſe. *Cr.* Tu parli il vero. *So.* Or vediamo qual ſia queſta maniera della dottrina degli enti, la qual ora tu dì; e ſe più oltre ve ne ſia d' altra, nondimeno ſia queſta tenuta migliore; o fuor di lei, non ve ne ſia niun' altra. In qual di queſti due modi penſi tu? *Cr.* Così io ſtimo, che non ve ne ſia d' altra; ma queſta ſola, ed ottima. *So.* (140) Ma dimmi, ſe queſta ſteſſa ſia la invenzione degli enti, che chi ha ritrovato i nomi, abbia ritrovato ancora le coſe, di cui ſono i nomi? O faccia miſtieri che altra maniera ſi cerchi, e ſi ritrovi; e queſta s' impari? *Cr.* Sopra tutte le coſe è da cercarſi queſta maniera, e ritrovarſi. *So.* Or, o Cratilo, conſideriamo sì, ſe alcun, mentre inveſtiga le coſe, ſegue i nomi, co ſiderando quale dee eſſer ciaſcheduno. Conſideri tu forſe, che non ſia picciol il pericolo di non reſtar ingannato? *Cr.* In che modo? *So.* (141) Perchè chi da principio poſe i nomi, quali ſtimò egli, che foſſero le coſe, eziandio tali nomi poſe, come diciamo: non è egli così? *Cr.* Così affatto. *So.* Dunque s' egli non pensò bene, ma li poſe

(139) Ultimo luogo dell'uſo delle parole. Che le parole ſono coſtituite per inſegnare, e ſpiegare le coſe; e che ſono ſimboli delle coſe, talmente che chi conoſce le parole, conoſce ancora le coſe. E' queſto adunque il primo uſo delle parole.

(140) Secondo uſo delle parole nel ritrovare le coſe: imperocchè quaſi con veſtigj delle parole, arriviamo alla ſoda cognizione delle coſe.

(141) Stazione intorno ai primi iſtitutori dei Nomi: ch' è s' eglino ſono ſtati falli nell' imporre i vocaboli, non avendo bene conſiderata la natura della coſa. La riſpoſta è doppia. Eſſere ſconvenevole il penſare, che ſi ſieno allontanati dalla ragione quelli, i quali hanno avuto ſenza dubbio una certa, e chiariſſima cognizione delle coſe.

pose quali li si stimò; che pensi tu, che sia per avvenir a noi, che lo seguitiamo? Altro forse, che di restar ingannati? *Cr.* O Socrate, chi sa, che questo non se ne stia così; ma sia necessario, che quegli sia stato scientifico, che pose i nomi; altrimenti, come un pezzo sa diceva, non sarebbono nomi. Questo poi ti può esser di evidentissimo argomento, che non traviò dalla verità l' autore del nome: che se avesse avuto rea opinione, in modo niuno tutte le cose non si accorderebbono in cotal guisa appresso di lui: o non consideravi ancora tu, quando dicevi, che tutti i nomi tendessero nello stesso? *So.* (142) O buon Cratilo, non val niente questa difesa: perchè non è cosa sconvenevole, se da principio ingannato l' ordinatore de' nomi; tirò di nuovo i seguenti nomi con certa forza al primo, e li sforzò ad accordarsi seco; come intorno alle figure, ritrovandosi alcuna volta la prima figura ignota, e falsa, le rimanenti poscia essendo molte, conviene che insieme si accordino: conciossiachè ciascheduno dee disputar molto cose intorno al determinare il principio di qualunque cosa, e considerar diligentissimamente, se il principio è supposto bene, o nò: il che bastevolmente esaminato, le altre cose omai lo deono seguire. Nondimeno mi maraviglio, se i nomi convegnano con loro stessi: (143) perciocchè considereremo da capo le cose dianzi da noi narrate, come che i nomi ci significhino la essenza, quasichè l' universo vada, si porti, e scorra. Stimi tu forse, ch' essi significhino in cotal guisa, o altrimenti? *Cr.* Così sì; ed il significan bene. *So.* Sicchè consideriamo reassumendo alcuna cosa da loro. Primieramente questo nome ἐπιστήμη, cioè di scienza, com' è egli ambiguo, e pare, che piuttosto significhi ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν, cioè che ferma l' animo nostro nelle cose, che sia egli portato intorno con esse; ed è meglio, che diciamo il principio di lui, come ora, che gettando l' ε dir πιστήμην; ma frammettiamo in vece del ε il ι. Poscia il βέβαιον, cioè il fermo: perchè è imitazione βάσεώς τινὸς, ἢ στάσεως, cioè di certo stabilimento, e stato, che del portamento. Più oltre ἡ ἱστορία significa per certo questo, che ciò che ἵστησι τὸν ῥοῦν ferma il corso, e τὸ πιστὸν, cioè quello che si ha a credere, significa adognimodo ἱστᾶν, cioè il fermare. Poscia ἡ μνήμη, cioè la memoria, dimostra certo ad ognuno, che è nell' anima μονὴ, cioè fermezza, ma non agitazione. Come per esempio, se alcuno volesse seguire i nomi ἡ ἁμαρτία, ἢ ἡ συμφορὰ, cioè lo errore, e la calamità, parerebbe d' inferire lo stesso, che s' inferisce

τὴ

(142) Seconda risposta. Ancorchè da principio si fossero ingannati, tuttavia dopo avere definito l' uso del vocabolo, converrebbono in quelle cose, che da quelli se ne deducessero. Il che prova con l' esempio delle dimostrazioni Matematiche, le quali dipendono dalle ipotesi, e dalle conseguenze. E sebbene le ipotesi prime sono false, le conclusioni però, che da quelle nascono, sono vere.

(143) Prova e conferma con gli esempj di quei primi vocaboli l' antecedente risposta; cioè, che i primi impositori de' Nomi non hanno errato.

τῆ συνίσει ἢ ἐπιστήμη, cioè la intelligenza, e la ſcienza, e gli altri nomi, che poſti ſono alle coſe ſerie. Ancora ἡ ἀμαθία, καὶ ἡ ἀκολασία, cioè la ignoranza, e la intemperanza pajono ſimili a queſti: perciocchè ἡ ἀμαθία pare, che ſia τῆ ἅμα θεῷ ἰόντος πορεία, cioè il progreſſo di chi ſe ne va inſieme con Dio; ma ἀκολασία pare al tutto certa ἀκολουθία, cioè conſequenza alle coſe. Ed in cotal guiſa quei, che noi penſiamo nomi di ſozziſſime coſe, pareranno ſomigliantiſſimi a quelli nomi, che ſono intorno alle coſe belliſſime. Eziandio ſtimo, che ſi potrebbono ritrovare d' altri molti, ſe a ciò alcun attendeſſe: onde penſerebbe di nuovo, che l' autor de' nomi ſignificaſſe non coſe correnti, e portate, ma permanenti. *Cr.* Nondimeno, o Socrate, tu vedi, che la maggior parte de' nomi ſignificavano in quel modo. *So.* (144) Che è dunque queſto, o Cratilo? Annovereremo forſe i nomi qual ſuffragj, e ſaſſetti? E conſiſterà in queſto la retta maniera, cioè qual di queſte due guiſe de' nomi paja di ſignificar più, e queſta ſia la vera? *Cr.* Non convien, nò. *So.* O amico, in modo niuno. Or qui laſciamoli, (145) ma conſideriamo, ſe in cotal guiſa ci aſſentiſci, ovver nò. Dimmi, non confeſſavamo noi poco fa, che coloro, che ponevano i nomi nelle città Greche, e Barbare foſſero poſitori de' nomi; e l' arte, che ciò poteva, foſſe de' nomi poſitrice? *Cr.* Al tutto sì. *So.* Or dimmi tu, chi poſe i primi nomi, conoſcevan eſſi le coſe, cui ponevano i nomi, o non le conoſcevano? *Cr.* Io penſo, o Socrate, che le conoſceſſero. *So.* Per certo, o amico Cratilo, non eſſendo eſſi ignoranti. *Cr.* Non mi par, nò. *So.* (146) Ritorniamo di nuovo colà, onde ſi dipartimmo. Perciò poco fa diceſti, ſe tu ti raccordi, ch' era neceſſario, che chi poneva i nomi conoſceſſe le coſe, cui li poneva; dimmi, pare a te ancora così, oppur nò? *Cr.* Eziandio sì. *So.* Peravventura dì tu, che chi poſe i primi nomi, conoſcendoli li poneſſe? *Cr.* Conoſcendoli. *So.* (147) Da quali nomi arrebbe egli imparato, o ritrovato le coſe, ſe non foſſero ancora poſti i primi nomi? E di nuovo diciamo noi, che ſia coſa impoſſibile di ritrovar le coſe, o impararle, altrimentichè imparando i nomi, o per noi quali ſiano ritrovandoli? *Cr.* O Socrate, mi è avviſo, che tu dica alcuna coſa. *So.* Dunque in che modo diremo noi, ch' eſſi ſapendo abbiano poſto i nomi; o ſiano ſtati i ſacitori de' nomi, innanzichè ſi poneſſe qualunque nome,

(144) Accurata e dotta recapitolazione di tutta la diſputa della invenzione dei Nomi, illuſtrata colla luce di nuovi Teoremi, e diſtintamente ſpiegata in queſti capitoli, o ſia articoli.

(145) Primo: che queſta retta invenzione appartiene univerſalmente a tutti gli uomini.

(146) Secondo: che il fine ſi è eſprimere, e rappreſentare la natura delle coſe.

(147) Terzo: che i primi impoſitori dei Nomi hanno impoſto i nomi alle coſe per una certa divina virtù: la quale ſomminiſtrava loro una certa e ſoda cognizione, e la maniera e la ſtrada di adattare peritamente i vocaboli.

ed abbiano essi conosciuto le cose innanzi, non potendosi elle altrimenti imparare, che co' nomi? *Cr.* In vero io penso, Socrate, che questa sia verissima ragione d' intorno a questo, che certa potenza maggior dell'umana sia stata quella, che pose i primi nomi alle cose; dimanierachè sia necessario, ch' essi se ne stiano bene. *So.* Poscia pensi tu, che l' autor de' nomi li abbia posti contrarj a sè stesso, o se fu egli alcun Demone, o Dio? O pare a te, che di sopra da noi non si sia detto niente? *Cr.* (148) Ma chi sa, che gli altri nomi non fossero di questi? *So.* Quali di questi due, o ottimo uomo, erano essi? Forse di quelli, che si rivolgono allo stato; o di quelli piuttosto, che al movimento? Perciocchè non ancora si giudicheranno colla moltitudine secondo quello, che poco fa abbiamo detto. *Cr.* Così conviene, o Socrate. *So.* Sicchè ribellando i nomi, e dicendo parte di essi esser simili alla verità, ed altra affermando di sè stessa il medesimo: con che più li discerneremo noi; o a che pervenendo? Perchè certo ad altri nomi, da questi diversi, non riccorreremo, non essendone d' altri; ma chiaro è, che oltre a noi si arranno a cercare cert' altre cose, le quali ci saranno manifeste senza nomi, e ci dimostreranno la verità degli enti, cioè qual di questi due siano veri. *Cr.* Così mi pare. *So.* Se ciò, o Cratilo, se ne sta in cotal guisa, possiamo, comè pare, imparare gli enti senza nomi. *Cr.* Apparisce. *So.* Per mezzo di qual altra cosa pensi tu principalmente, che si posano apprender le cose? Forse per mezzo di alcun' altra, che per quella, ch' è convenevole, e giustissima per la vicendevole comunicanza loro; cioè, se in qualche modo sono insieme in parentela congiunte, e per loro stesse massimamente? Perciocchè quello, ch' è diverso da loro, diversa cosa significa, non quelle. *Cr.* A me pare, che tu di il vero. *So.* Deh dì, non abbiamo noi conceduto già molte volte, che siano i nomi, i quali son posti bene, similissimi a quelle cose, di cui son nomi, ed immagini loro? *Cr.* Per certo l' abbiamo conceduto. *So.* Dunque se lecito è d' imparar le cose per li nomi, e per loro stesse ancora; qual sarebbe apprensione più eccellente, e più chiara? Forse se dall' immagine s' imparasse, esprimendone ella bene la verità, di cui è ella immagine; o piuttosto dalla verità, così ella, come la immagine di lei, se essa fosse fatta convenevolmente? *Cr.* Mi par necessario dalla verità. *So.* Egli appar fattura d' ingegno maggiore del mio, e del tuo, il giudicare, in che modo siano da comprendersi le cose, o per dottrina, o per invenzione. Basterà poi al presente, che siamo fra noi convenuti, ch' elle non siano da impararsi, e da cercarsi da' nomi,

(148) Quarto. Poichè la natura delle cose è certa, fu ancora da principio convenevole, che non vi fossero differenti vocaboli, ma vi fosse una certa uniforme idea, e nozione di vocaboli, che fossero vere immagini delle cose. E' però certo, che la cognizione delle cose dipende più dalle cose medesime, che dai Nomi, cioè la verità dipende dalla verità.

nomi, ma per loro ſteſſe piuttoſto. *Cr.* Così appariſce, o Socrate. *So.* (149) Appreſſo conſideriamo ancora queſto, acciocchè queſti molti nomi nello ſteſſo tendenti non c' ingannino; avendo penſato chi li poſero, che tutte le coſe correſſero ſempre, e ſcorreſſero, e con quella conſiderazione avendoli poſti, parendo a me, ch' eſſi abbiano penſato in cotal guiſa. Ma ſe a caſo, non ſe ne ſtarebbe egli così. In vero eſſi, quaſi ſdrucciolati in certa vertigine, vacillano, e ſi travagliano, e nelle ſteſſo tirando noi, ci attuffano. Perchè conſidera, o Cratilo, uomo maraviglioſo, ch' io ſpeſſe volte ſognò, ſe è da dirſi, che ſia alcuna coſa il bello, ed il buono, e così qualunque degli enti, oppur nò? *Cr.* O Socrate, a me par sì. *So.* Dunque conſideriamo queſto, ſe alcun viſo, o alcuna delle coſe sì fatte ſia bella, parendo, che ſcorrino tutte; ma quello, che diciamo bello, non perſevera ſempre tale, quale è egli? *Cr.* Neceſſario è. *So.* Dunque è poſſibil forſe, ch' egli ſi denomini bene, ſe fugge ſempre; e primieramente ſi dica ciò ch' egli ſia, poſcia quale ſia? O neceſſario è, mentre parliamo, ch' egli ſi faccia altro incontinente, e ſi fugga, nè più ſia tale? *Cr.* Egli è neceſſario. *So.* In che modo fia quello alcuna coſa, che non ſe ne ſta mai nella ſteſſa maniera? Perciocchè ſe alcuna volta ſe ne ſta nello ſteſſo modo, chiaro è, che non ſi muta niente in quel tempo, che ſe ne ſta così: ma ſe ſta ſempre nella ſteſſa guiſa, ed è il medeſimo; in che maniera ſi potrebbe mutare, o mover, non diſcoſtandoſi punto dalla ſua idea? *Cr.* In modo niuno. *So.* Più oltre, nè alcuno ſi conoſcerebbe facendoſi altro, e diverſo, incontinente che ſe ne vien quello, che il dee conoſcere. Sicchè non ſi potrebbe conoſcer più, che, e quale ſi ſia, o come ſi ritrovaſſe; e per certo niuna cognizione conoſce la coſa, la qual conoſce, non ſtando ella in alcun modo. *Cr.* Egli è come tu dì. *So.* Ma nè ancora, o Cratilo, è veriſimile, che ſi dica cognizione, ſe ſi mutano tutte le coſe, e niente ſi ferma. Che ſe la cognizione non cadeſſe da quello, ond' è cognizione, ſi fermerebbe ſempre, e ſarebbe ſempre cognizione. Ma ſe eſſa ſpecie ancora di co-

(149) Quinto, che ſerve di confermazione al quarto. La natura delle coſe ſembra ſoggetta a varie mutazioni, ed eſſere traſportata, ed agitata in un perpetuo fluſſo: e perciò le coſe ottengono varj nomi dalla varia conſiderazione. Onde le coſe medeſime, ſecondo le ragioni delle varie relazioni, poſſono in diverſe maniere conſiderarſi; ed aggiunge ancora, che le loro nature poſſono quaſi mutarſi. Tra queſte viciſſitudini di mutazioni, e rivolgimenti di coſe varie, rimane Iddio certiſſima cauſa; la quale concede una qualche certa coſtante cognizione ed idea delle coſe: acciocchè non penſiamo, che c' introduca una qualche incomprenſibilità, come Eraclito la inſegnò. Raccoglie adunque, darſi una qualche uniforme, e ſtabile idea delle coſe, la quale ben eſaminata ed inteſa preſcriverà ancora la maniera di bene imporre i nomi. Così ſarà vero, che i nomi vengono impoſti per un qualche iſtituto degli uomini; ma in maniera, che con prudente e ſeria cognizione ſi deve eſaminare la natura delle coſe. E queſtà è la vera conchiuſione di queſta diſputa. Si aggiungono ancora nuovi Teoremi, che Dio, il quale è fonte e ſoſtentamento di ogni ſoſtanza; concede una certa, e ſoda cognizione delle coſe: e quella cognizione di Dio è certa e ſempiterna, per ragione del proprio ſoggetto.

gnizione si dispartisse, in altra specie passerebbe insieme di cognizione, nè cognizion sarebbe: che se perpetuamente si muta, non fia sempre cognizione; e da questa ragione, non sarà ella nè ciò, che è per conoscere, nè ciò, ch' è per doversi conoscere. Ma se è sempre quello che conosce, ed è quello che si conosce, ed è il bello, ed anche il buono, ed è qualunque degli enti; non mi pare, che ciò che diciamo al presente, sia simile al flusso, ed al portamento. Or se questo se ne sta egli così, o come dicevano i settatori di Eraclito, ed altri molti; non si può discerner agevolmente, nè è ufficio d' uomo, che ha intelletto fidar sè stesso, e l' animo suo a' nomi, e l' affermar sapiente l' autore del nome; ed in cotal guisa dispregiar sè stesso, e gli enti, qualichè niuna cosa sia vera; ma scorrano, e cadano tutte, come terrene; e qual gli uomini malati delle distillazioni della testa, giudichi, che similmente si dispongano le cose stesse, inmodochè si tengano tutte dallo scorrimento, e dal flusso. Peravventura, o (150) Cratilo, egli è così; peravventura è altrimenti ancora. Dunque egli si dee investigar questo con animo forte, e bene; non dovendosi ammetter agevolmente: perciocchè ancora tu sei giovane, e ti è bastevole la età; e se ritroverai alcuna cosa in investigando, eziandio la dei compartire con esso meco. *Cr.* O Socrate, io vi attenderò; e saprai certo, che ancor io al presente non sto senza considerazione; anzi in pensando, ed in rivolgendomi molte cose per l' animo, pare a me, che se ne stieno elle maggiormente in quel modo, ch' Eraclito diceva. *So.* Da qui innanzi, o amico, poichè sarai ritornato, m' insegnerai; ma ora, come sei apparecchiato, vattene al campo, perchè ancora Ermogene ti accompagnerà. *Cr.* Si farà, o Socrate, come tu ammonisci; ma d' intorno a questo sforzati ancora tu di considerare.

(150) Quasi però con tutta la disputa la cosa non fosse bene spiegata, ammonisce che l' assenso si deve sospendere, e maturamente esaminarla: acciocchè non si formi inconsideratamente opinione sopra cosa di tanto momento. Queste cose adunque sono disputate in questo Dialogo in via d' investigazione, non in via dottrinale.

IL

IL TEETETO,

OVVERO

DELLA SCIENZA.

ARGOMENTO.

Qual sia il soggetto, e la economia di questo Dialogo, lo dimostrano egualmente il suo titolo, e la clausola della disputa; apparendo che il suo soggetto è della Scienza, e la economia di tal natura, che le cose in via di perquisizione sono proposte. Consisterà adunque nel far intendere cosa sia Scienza, quali forze abbia, come si acquisti; ed all'incontro quanto sia vana la giattanza dell'umano sapere. Il che in generale sia detto dell'uno, e dell'altra.

Ma per proccurare di dar qualche luce ad un argomento così vasto, e per quanto ci sembra, involto in varie difficoltà, sì per la natura delle cose che tratta, che per la maniera del dire, faremo con libertà maggiore alcune osservazioni. Ma ci perdonerà il candido e cortese Lettore, se molte ne tralasciamo; mentre per altro affine di sollevarlo dalla fatica le abbiamo raccolte nel nostro commentario della dottrina di Platone. E' adunque disegno di Platone in questa disputa parte convincere la vanità della dottrina Sofistica, che per ogni verso era molto diffusa, ed aveva conseguito grande autorità, parte insegnare quale sia la vera Scienza. Con questo fine riferisce varie opinioni intorno alla medesima, e le riprova. Indi per questa stessa ragione tratta dello stato, e condizione del Filosofo, e lo confronta con gli uomini Politici; compendiosamente, e per via di episodio in vero, e fuori della presente questione, se si consideri il filo continuato del discorso; ma con fine determinato ed opportuno, se si riguardi l'argomento intero. In oltre col metodo di tutta la disputa insegna, di qual maniera debba valersi il Filosofo per bene acquistarsi la Scienza; cioè, che sia investigatore, nè a tutto inconsideratamente acconsenta; ma con prudenza lo esamini, e lo riconosca fino a che con esatto studio, e fatica ne abbia acquistato vera e soda cognizione. Onde anco tutta la disputa sta in bilancia per modo, che nè sempre è condannata la sentenza, che l'avversario apporta, nè per odiosi pregiudicj vien esclussa e spenta; ma le ragioni dell'una e dell'altra parte sono apportate, e diligentemente disaminate. A questo parimente si riferisce quello, che Socrate quasi nel principio della disputa premette, e che dopo averlo in varj luoghi suggerito, ripete ancor nella chiusa, d'aver egli l'arte delle Levatrici per trar fuori i feti degli animi, significando con tal maniera di dire, che in noi sono i semi delle cose, onde in noi ancora se ne sviluppa la cognizione. I quali semi col beneficio de' Maestri, e del tempo escono alla luce, ed in pratica: ma abbiamo bisogno della Levatrice per discernere i veri parti dagli adulterini, cioè le vere dalle false opinioni. E questa certamente pare una maniera sicurissima, e fruttuosissima di acquistare la cognizione delle cose umane; le quali poichè sono sempre varie, ed incerte, e soggette a grandissime mutazioni e vicende; pare cosa del tutto sconsigliata l'acconsentirvi senza dubbietà veruna, per essere poi vergognosamente costretti a mutar opinione. Questo mi è sembrato appartenere al proemio di tutta la Filosofia, acciocchè quello che vuole applicarcisi, sappia cosa, e come debba imparare. Il che pure s'intenda più accuratamente detto sopra il soggetto di tutta la disputa.

Sebbene in un così indeterminato genere di dire, e fra varj rigiri di discorso inviluppato sembri esser bastevole la semplice, e distinta esposizione del metodo, che abbiamo apposto nel margine; tuttavia ci è sembrato prezzo dell'opera l'esaminare alquanto più diffusamente la economia di questa disputa. Nei proemj, con uno de' quali si dimostra la ragione, per cui il dialogo fu scritto, con l'altro la occasione, che promosse la disputa, Socrate per indur a colloquio Teeteto giovanetto d'indole felice

lice, pone a campo quella sua facoltà di Levatrice, e diffusamente insegna qual ella sia. Indi stabilita la strada alla disputa con un filo di discorso così opportunamente dedotto si cerca, cosa sia Scienza; e di essa si propongono, e si confutano quattro definizioni: perciocchè non convengo con quelli i quali pretendono, che sette definizioni della Scienza si dieno, siccome dal confronto de' luoghi potrà giudicare il prudente Lettore. La prima definizione della Scienza si è, tutte le scienze essere singolari; la quale Socrate rifiuta come confusa, oscura, e prolissa. La seconda è, la Scienza esser senso; la quale attribuita ad uomini eccellenti, Omero, Talete, ed altri, ebbe poi per acerrimo difensore ed Avvocato Protagora, ed una grandissima moltitudine di settatori; e per questo con sollecitudine, e prudenza si fa a confutarla. Primieramente la propone: 2. la stabilisce con le ragioni addotte: 3. combatte quelle di Protagora: 4. a queste confutazioni oppone nove ragioni di Protagora: 5. forma una nuova fabbrica di tutta la sentenza, e con quante macchine può cerca di atterrarla: 6. propone e confuta le opinioni per altro contrarie di Eraclito, di Parmenide, e di Melisso, che in certo modo pareva che servissero a stabilirla: 7. scusando la prolissità, descrive elegantemente i costumi del Filosofo: 8. istituisce una nuova spiegazione della facoltà dell' anima, e della differenza de' sensi e della ragione: 9. raccoglie per conchiusione, che il senso non è Scienza; ma che la Scienza consiste in quel nome, o (a) in quella *parte*, *o energia* dell'anima con cui contempla le cose da sè medesima, e non del senso. Quindi si fa strada alla terza definizione, che la Scienza è una vera opinione; e dopo avere varie cose dette intorno alle opinioni, alle cause di esse, ed alla forza della memoria, e trovata la definizione imperfetta, viene alla quarta; cioè, che la Scienza è una vera opinione (b) *con la ragione*, e rammemorate tre significazioni della parola, e dimostrato, che niuna di queste esprime bastevolmente la forza, e la natura della Scienza (dicendo incidentemente qualche cosa degli Elementi) confessa di non avere ancor ritrovata una piena definizione della Scienza, e che perciò si deve cercare un' altra via di trovarla con fondamento. Dice poi, che la sua intenzione è stata di trarre alla luce, con la forza ed efficacia di quella sua arte di Levatrice, la sentenza di Teeteto su questo soggetto. Questa è presso poco la descrizione della struttura di questo Dialogo: d' onde apparisce, che la definizione della Scienza ancora è indeterminata; acciocchè non pensiamo, che qui s' insegni intorno alla Scienza un sicuro Dogma, ed intendiamo come male si appongono alcuni col pretesto di queste dispute formate in via investigatoria, che appresso Platone niente si trovi di certo; mentre egli ha due maniere d' insegnare, che per loro natura si devono distinguere: poichè altro è disputare, altro proporre le cose dogmaticamente.

Oltre tutto questo gioverà brevemente osservare in grazia dello studioso Lettore, e quanto converrà al nostro istituto (rimettendo al nostro commentario della dottrina di Platone una più diffusa osservazione, e spiegazione de' luoghi, d' onde questa dottrina è presa) quello che Platone stabilisce, e sente intorno alla scienza. Egli forma due generi di cose. L' uno di quelle che sempre sono le medesime, e che (c) *non hanno avuto origine o principio, e non finiranno, nè periranno giammai*. L' altro è delle cose prodotte, le quali, siccome sono fatte, così veramente non sono. Dice adunque, che del primo genere sono quelle, (d) *che si possono comprendere mediante la forza della intelligenza congiunta con la ragione, che sempre sono nel medesimo stato, che sono immutabili, e sempiterne, e non soggiacciono all' opinione*. Dell' altro quelle, (e) *delle quali si può aver opinione, e si possono comprendere per mezzo di qualche senso privo della ragione, e che sono soggette a mutazione*. Non v' ha dubbio, che con quel primo genere sono significate le cose divine, ed i principj delle Scienze; col secondo le cose umane, che sono soggette a grandi mutazioni, e vicende. Or l' uomo, il quale a differenza di tutti gli altri animali è stato dotato del singolar dono della ragione, e che ha nel suo animo i semi di tutte le cose, essendo impedito dalla mole del corpo, non può nel (f) *profondo sonno* di questa vita comprendere perfettamente la verità; anzi appena, e quasi nemmeno appena può vederne le ombre,

(a) μέρει, vel ἐνεργείᾳ. (b) μετὰ λόγου.
(c) ἀγέννητα, ἀνώλεθρα.
(d) νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, ἀεὶ κατὰ ταυτὸ ὄν, ἀμετάπειστον, ἀμετάπτωτον.
(e) δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, εὐμετάβολον.
(f) Platone chiama questo sonno ὀνείρωξις.

ombre, e le immagini. Col beneficio adunque della Filosofia, nobilissimo dono da Dio al genere umano concesso, si sveglia la forza, e la efficacia della ragione, e que' semi delle cose nell'animo, come feri, innestati si traggono alla luce. Onde la Filosofia, com'egli apertamente dice, è (a) *Un ritorno dell'anima da questa tenebrosa vita*, che piuttosto notte, che giorno si deve chiamare, *alla vera luce dell'Ente*.

Il ministero poi di tutte le cose, che sono nel corpo, è di somministrar all'anima le percezioni delle cose; cioè, i sensi trasportano le cose percepite alla fantasia, la fantasia alla memoria, la memoria alla mente, e la mente alla ragione; e quindi si forma la Scienza: onde l'animo nostro comprenda le cose celesti, divine, e sempiterne, per quanto l'uomo è capace di conoscerle, e ne raccolga vere ed eterne conchiusioni; alle cose poi incerte così vi si applichi, non già come i bruti, per un certo naturale appetito, ma ne raccolga le relazioni, che impresse nella memoria costituiscono la Scienza, o l'arte, e conducono a bene comporre la vita. Tale è adunque la definizione della Scienza formata da varj luoghi di Platone: (b) *Comprensione certa ed immutabile delle cose divine, fatta dalla mente per via della retta ragione, e favor di Dio, estratta col mezzo dell'istruzione da' principj innestati nell'intelletto*.

Questi sono gli Assiomi, e Teoremi, che ho potuto ricavare da un argomento sì vasto: ne ho però lasciato una gran copia al giudicio dell'erudito, e studioso Lettore.

M O R A L I.

1. I semplici e liberi costumi del Filosofo sono di gran tratto distanti da quelli de' Politici.

2. Sebbene il volgo derida, come inetta ed inutile la semplicità del Filosofo senza politica; è però vero, che le virtù che propriamente convengono al Filosofo, sono vere virtù; e quelle, che versano nelle amministrazioni politiche, sono per lo più grandissimi vizj, benchè di virtù mentiscano il nome.

3. La vera virtù del Filosofo si è la cognizione di Dio: questa è vera Sapienza, e vera virtù: all'incontro il non conoscere Iddio è ignoranza, e manifesta malignità.

4. Gli uomini Politici sono del tutto inabili in quelle cose, che appartengono ad ammaestrare la vita, e ad imbever l'animo di salutari cognizioni; mentre con troppa baldanza si gloriano nell'amministrazione di quelle, che a questa vita appartengono.

5. Molto meglio sarebbe per chi opera empiamente ed ingiustamente, il non avere la facoltà di operare. Costui sta allegrezza della propria infamia: poichè gran pena della malvagità si è la libertà, e facoltà medesima di male oprare; ovvero, la vittoria del far male è una grande rovina.

6. Nelle deliberazioni si ha riguardo al futuro.

7. L'autorità dell'antichità è spesse volte un sommo pregiudicio.

8. E' cosa ridicola formar giudicio circa la verità a tenore della brevità, e della lunghezza del tempo, e volerne definire l'autorità con tali pregiudicj.

TEOLOGICI, E FISICI.

9. La provvidenza di Dio presiede ed invigila alle cose singolari, e le conserva.

10. La descrizione d'un ingegno eccellente si è; che sia perspicace, memore, moderato, puro, attivo; vale a dire, mite, e perseverante costantemente nel suo istituto sino al fine della intrapresa.

11. La differenza degl'ingegni si deve desumere dalla ragione, e disposizione della memoria.

12. La efficacia della memoria, che riceve, e conserva le cose in essa impresse dalla fantasia col ministero dei sensi, si rappresenta eccellentemente coll'esempio di un impronto di cera.

13. S'illustra parimente coll'immagine di una colombaja la facoltà dell'anima, che acquista, e va come a caccia della Scienza, ed acquistatala la ritiene, e a piacer se ne serve.

14. Ec-

(a) ἐπάνοδος ψυχῆς ἐκ νυκτερινῆς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἀνοδόν.

(b) τῶν θείων νοήσει μετ' ἀληθοῦς λόγου κατάληψις, ἀμετάπειστος, ἀμετάπτωτος; τῇ ψυχῇ ξύμφυτος, τῶ λογισμῷ ξυμφυής, διὰ διταχεῖς μανθᾶσα, καὶ τούτοις ἀνδρῶν, οἷς ἂν θεῷ φίλον.

14. Eccellentemente ancora si descrive la falsa opinione, che ora una, ora un'altra cosa pensa, coll'esempio di chi si ponesse le scarpe alla rovescia; o di un cattivo arciero, che non cogliesse nel segno.

15. Una è la idea, o sia l'anima, nè molte anime si danno (la qual sentenza scioccamente alcuni attribuiscono a Platone) e quest'anima dà l'attività ai sensi; cioè a dire, fa che gli organi loro sieno attivi.

16. In due maniere l'anima opera; o da sè medesima con la ragione, o per mezzo dei sensi corporei organicamente.

17. V'ha negli animali l'attività dei sensi in essi ingerita fin dalla nascita; ma l'uomo, che solo a differenza di tutti gli animali è dotato del beneficio della ragione, ha ancora nei sensi delle relazioni, che vengono colla dottrina, e col tempo eccitate, e servono a comprendere la verità delle cose.

18. Iddio non è mai in alcuna maniera ingiusto; ma è giusto da Dio, vale a dire giustissimo.

19. Non v'ha cosa veruna, che più sia simile a Dio, di quello che un uomo, che tra gli uomini sia giustissimo. In questo consiste la eccellenza, e facoltà dell'uomo; e quanto da questo tenor si allontana diventa a segno vile, e da nulla, che perde il nome d'uomo.

20. Entrano necessariamente i mali nella natura umana, ed in questo luogo visibile: onde si deve sforzarsi di fuggire con celerità.

21. Vi sono due regole, una secondo Dio, e felicissima, l'altra a Dio contraria, ed infelicissima: si deve stabilir per sicuro, che dopo questa vita vi sarà una gran differenza tra i pii, e gli empj; contuttochè gli empj di ciò si beffino.

22. V'ha una gran congiunzione, e comunione tra la fantasia ed i sensi; ma è falso quel che diceva Protagora, che la fantasia ed i sensi sono una cosa stessa.

23. Grand'è ancora la efficacia del moto nelle cose umane; ma è falso quello che dice Eraclito, che tutte le cose siano mosse.

24. Due sorte di moti si danno, l'uno di alterazione, e l'altro locale; altro è essere in moto attivo, altro essere in moto passivo: altro il senso, altro il sensibile.

DIALETTICI.

25. Si erra, allora quando nel formare le definizioni, in luogo del proprio genere, e delle proprie differenze specifiche delle cose, si pongono solamente alcune specie; onde si va all'infinito, cioè il discorso fa una strada senza termine.

26. La retta maniera adunque di formare le definizioni si è il raccogliere in uno tutte le specie, quando di tutte parliamo, e circonscriverle in un determinato giro.

27. La vera maniera d'insegnare è l'adoperare interrogazioni e risposte, perchè, come parti, vengano alla luce i sentimenti degli animi nostri: e questa nella istruzione è la via più comoda.

28. Meglio è far bene una cosa piccola, che molto languidamente: poichè nel bene consiste anco il grande: onde non si deve condannare ogni prolissità, particolarmente in un Filosofo, il quale non ha altro intento, che acquistar delle cose soda cognizione, e nel suo ozio questa è la sua occupazione.

29. Regola parimente di un comodo metodo si è (come insegna Socrate col suo esempio disputando con Protagora) il trattare con l'avversario con buona fede, e l'esaminare sinceramente tutte le sue ragioni, acciocchè la verità si faccia manifesta per le ragioni medesime, e non co' pregiudicj. Il che si deve raccogliere da tutta la disputa.

EU-

EUCLIDE, TERPSIONE, SOCRATE, TEODORO, TEETETO.

O (1) Terpsione, sei tu ora venuto di villa, ovver già molto? *Ter.* Egli è buona pezza, e ti cercava in piazza; e mi sono maravigliato, come io non abbia possuto ritrovarti. *Euc.* Io non era nella città. *Ter.* Ma ove? *Euc.* Discendendo al porto m' incontrai in Teeteto, che si conduceva dallo esercito da Corinto ad Atene. *Ter.* Vivo forse, oppur morto? *Euc.* Vivo, ed appena; essendo maltrattato per alcune ferite, e, quel ch' è peggio, consumato ancora nello esercito da una lunga malattia. *Ter.* Forse dal male degl' intestini? *Euc.* Sì certo. *Ter.* Oh qual uomo dì tu esser posto in pericolo! *Euc.* Molto onorato, e buono, o Terpsione: conciossiachè udii alcuni poco fa, i quali il lodavan forte d' intorno all' arte della guerra. *Ter.* Questo non dee parer maraviglia; anzi vie più sarebbe da maravigliarsi, s' egli tale non fosse. Ma perchè egli colà non alloggiò a Megara? *Euc.* Io il consigliai, ed il pregai; ma egli non volle: perchè si affrettava in andar a casa; anzi avendolo accompagnato, e da lui partendomi mi sovvenne, e di Socrate mi maravigliai, ch'egli quasi indovinando avesse predetto e d' altre cose, e di costui. Perciocchè pochi giorni innanzi ei si morisse, abbattutosi in Teeteto ancor giovanetto, disputò seco, e lodò molto la natura di lui. Poscia a me andato ad Atene, narrò ad una ad una le ragioni di quella disputa, degne molto di esser udite; ed appresso vi aggiunse, che adognimodo riuscirebbe uomo eccellente, s' egli pervenisse ad età compiuta. Ed è avviso, ch' egli abbia detto troppo il vero. *Ter.* Or mi potresti tu raccontare, quali furono i ragionamenti? *Euc.* Per Giove, non così a bocca: conciossiachè ritornato incontinente a casa, ne composi i comentarj, poscia per ozio riducendomeli alla memoria li scriveva; e quante volte me ne andava ad Atene, se alcuna cosa m' era di mente uscita addimandava Socrate; e qui ritornando la

(1) Occasione del Dialogo. Euclide, il quale non si può dubitare, che non sia stato quell' eccellente Geometra, dalli cui scritti ancora si apprende la Geometria, narra a Terpsione alcuni ragionamenti tenuti da Socrate con Teeteto ingegnoso giovanetto, intorno alla Scienza; della quale, come abbiam detto, qui si spiegano varie definizioni. La occasione di questo discorso nasce dall' aver Euclide salutato di poco Teeteto, che passava per Megara. Così tra Euclide e Terpsione si recita questa disputa, ch' era stata scritta. E Platone rammemora il suo costume di ridurre in iscritto i ragionamenti degni di memoria. Dal qual costume è molto verisimile, che sia stato ajutato nel combinare le sue opere.

emendava : onde adivenne , che si scrivesse quasi tutta la disputa . *Ter.* Tu dì il vero, avendo io già per lo addietro da te udito questo; ed essendo io per ricercarti , che ciò mi dimostrassi , son quì venuto . Ma qual cosa ci è ora d' impedimento , che non percorriamo ciò che si scrisse, avendo io adognimodo bisogno di riposo , come colui , che viene di villa . *Euc.* Ancor io ho accompagnato Teeteto fin ad Erineo ; sicchè molto volentieri io mi riposerei . Dunque andiamo , perciocchè riposando noi, il garzone ci leggerà questi scritti . *Ter.* Tu dì bene . *Euc.* O Terpsione , questo è il libro, non così scritto, come se Socrate mi riferisca questo, come lo riferì; ma come se con coloro disputasse , co' quali mi disse di aver disputato. Costoro poi, diceva egli , ch' erano stati Teodoro Geometro, e Teeteto. Dunque acciò non fosse molesto , se si frammettesse spesso, dissi, e disse , assentì , e negò egli ; ciò schivando , introdussi Socrate a disputare con esso loro. *Tee.* Bene , o Euclide . *Euc.* O fanciullo, ricevi il libro , e leggilo . *So.* (2) O Teodoro , se de' Cirenei io tenessi più cura , da te principalmente ricercherei le cose, che pertenessero loro , se quivi alcuni giovani alla Geometria attendessero ardentemente , o ad alcun' altra Filosofia ; ma ora io amo più i nostri , che non so quelli , e desidero maggiormente d' intender, quali de' nostri giovani pare che siano meritamente per divenir uomini di qualche stima . Questo sempre considero , per quanto io posso, e spesse volte proccuro di saper dagli altri, a quali io veggo che concorrono i giovani . Ma ora non pochi se ne vengono a te, e meritamente; parendone tu degno , e per altre cagioni, e massimamente per la Geometria. Dunque udirei volentieri, se da te si è ritrovato alcuno di qualche conto . *Teo.* Nondimeno conviene, o Socrate, ch'io riferisca, e tu ascolti qual giovanetto de' vostri cittadini io mi abbia ritrovato , il quale se fosse bello, io temerei forte di nominarlo, per non parer ad alcuno preso dall'amor suo : ma ora (e non ti adirar meco) egli non è bello , ma a te somigliante, col naso simo , e con gli occhi in fuori ; benchè egli manco di te ecceda in questo la misura . Io parlo teco senza rispetto: perciocchè sappi bene, ch' io fin ad ora non ritrovai alcun giovanetto fra quanti io mi sia abbattuto (tuttochè io abbia usato con molti)

(2) Il Fanciullo recita quel ragionamento per ordine di Euclide. Si premettono, secondo l'uso di Platone, i proemj del Dialogo . Socrate secondo il suo genio ed istituto, ansioso d'istruire la gioventù , dimanda a Teodoro, il quale insegnava in Atene le Matematiche discipline , quale dei Giovani Ateniesi fosse d'ingegno più felice ed atto ad apprendere le Scienze . Teodoro loda sommamente per questo riguardo Teeteto; Socrate comincia ad interrogarlo ; e così nasce la disputa. Opportunamente Platone cercò la persona di Teeteto giovanetto per dimostrare , che per beneficio di Dio sono nelle anime degli uomini i semi delle Scienze : i quali coltivati colla industria, e colla istruzione dei Precettori sono richiamati a certe , e determinate ragioni di cognizioni , e di uso ; siccome a' suoi luoghi si noterà. Nella persona di Teeteto forma una viva descrizione di un perfettissimo ingegno.

molti) dotato di così maravigliosa felicità di natura. Io non stimerei, che ritrovar si potesse un uomo ingenioso, e più oltre in eccellenza modesto, e più forte in questo di qualunque altro; ne veggo, ch' egli si possa fare: ma gli acuti, come costui, e accorti, e ricordevoli, per lo più sono precipitosi all'iracondia: perocchè sono portati qua, e là, qual navi senza ritegno, e riescono piuttosto furiosi, che forti. I gravi poi spesse volte, quando si danno alle discipline, sono dappoco, pegri, e dimentichevoli. Ma costui così piacevolmente, e senza errore, con qualche profitto, e con gran mansuetudine se ne viene alle discipline, ed alle quistioni, quasi un flusso di oglio, che corre senza strepito; inmanierachè sia maraviglia, che un tanto ingegno sì per tempo queste cose fornisca. *So.* Tu rapporti ottime cose; ma di qual nostro cittadino è egli figliuolo; *Teo.* Io ho udito il nome di lui, ma mi è caduto di memoria. Or è egli quel di mezzo fra coloro, che se ne vengono a noi. Perciocchè egli, e alcuni de' compagni suoi poco fa si ungevano nel corso di fuori; ma ora unti pare che se ne vengano qui. Or considera, se tu il conosci. *So.* Il conosco, sì. Egli è figliuol di Eufronio Suniense, uomo, o amico senza dubbio tale, quale tu narri il figliuolo, lodatissimo sopra tutti, il qual lasciò un patrimonio onoratissimo; ma non tengo il nome del giovanetto. *Teo.* O Socrate, ha nome Teeteto: il patrimonio poi è avviso, che i tutori lo abbiano dissipato: ma con tutto questo, o Socrate, egli a maraviglia risplende in liberalità. *So.* Tu racconti un uomo generoso. Comanda, ch' egli si faccia qui, e segga con esso noi. *Teo.* Così sarà. O Teeteto, fatti qui a Socrate. *So.* Deh vieni, o Teeteto, (3) acciocchè consideri me stesso qual volto io porti, dicendo Teodoro, ch' io sia a te somigliante. Che s' egli parimente affermasse, che fosse accordata la lira dell' uno e dell'altro di noi; dimmi, se incontinente crederemmo questo, o considereremmo innanzi, s'egli in dicendolo fosse musico. *Tee.* Noi il considereremmo, sì. *So.* E se tale il ritrovassimo, li crederemmo veramente; ma non già, essendo egli di musica privo? *Tee.* Così è. *So.* Dunque ora io stimo, se si ha da tener cura della somiglianza de' volti nostri, sia da considerare, se è atto alla dipintura chi il dice, ovver nò. *Tee.* Così pare. *So.* Dunque è atto Teodoro alla dipintura? *Tee.* Non, per quanto io so. *So.* Nè ancora atto forse alla Geometria? *Tee.* O Socrate, al tutto. *So.* O è egli astronomo eziandio, computista, o musico, e perito di altre discipline? *Tee.* A me pare. *So.* Dunque mentr' egli ci predica somiglianti in alcuna parte del corpo, lodandoci in certo modo, o vituperandoci; non li si dee prestar molta fede. *Tee.* Peravventura nò. *So.* Ma s' egli ci lodasse

(3) Primo motivo del ragionamento per prendere l'occasione della futura disputa. Socrate adunque, secondo il suo costume, eccita Teeteto a dar un saggio del suo ingegno, e a dimostrare col fatto, se è vera la testimonianza, che di lui ha reso Teodoro.

dalla virtù dell' animo, e dalla Sapienza; non converrebbe a chi ciò udisse, considerar il lodato, e al lodato dimostrar prontamente sè stesso? *Tee.* Adognimodo, o Socrate. *So.* Dunque è tempo omai, o amico Teeteto, che tu mi ti dimostri, ed io consideri: perchè saprai, che avendomi Teodoro lodato molti già, così forestieri, come cittadini, non ancora ha egli lodato alcuno, come te al presente. *Tee.* Sta bene, o Socrate; ma vedi, ch' ei non l' abbia detto scherzando. *So.* Non è questo costume di Teodoro; ma non ricusar ciò, che si è conceduto, fingendo, ch' egli scherzi in dicendo, per non esser astretto a testificarlo: perciocchè niuno tenterà di riprenderlo; ma arditamente persevera nelle cose concedute. *Tee.* Parendoti, si ha egli a fare. *So.* Deh dì, impari tu non so che di Geometria da Teodoro? *Tee.* Sì. *So.* Or impari tu quello, che pertiene all' Astronomia, ed all' Armonia, ed all' Aritmetica? *Tee.* Sforzomi veramente. *So.* Ancor io, o fanciullo, mi sforzo d' imparare e da costui, e dagli altri, i quali io mi stimo, che intendano alcuna di queste cose; e quanto alle altre io me ne sto moderatamente intorno ad esse: ma dubito di certa picciola cosa, la quale è da investigarsi con esso teco, e con costoro. E dimmi, (4) o non è egli lo imparare il farsi più saggio d' intorno a quello, che ciaschedun impara? *Tee.* Come nò? *So.* Or io stimo, che i sapienti per la Sapienza siano saggi. *Tee.* Così è. *So.* Ma è ciò forse differente in alcuna cosa dalla Scienza? *Tee.* Che cosa? *So.* La Sapienza. In quelle cose, intorno alle quali siamo scientifici, nelle stesse ancora siamo noi saggi? *Tee.* Perchè nò? *So.* Dunque lo stesso è la Sapienza, e la Scienza? *Tee.* Lo stesso sì. *So.* Questo dunque si è quello, ch' io mi dubito, nè posso apprender bastevolmente con esso meco ciò che sia Scienza. Forse il possiamo dir noi? (5) Che vi dite voi? Qual di noi il dirà prima? Or chiunque travierà, e si abbaglierà, segga asino, come dicono i fanciulli, che giuocano alla palla; ma chi sia vincitore, nè travierà punto, a noi signoreggi, e comandi ciò che li sia a grado, che se gli risponda. Perchè tacete voi? O Teodoro, non mi so io incivile per desiderio di ragionare, desiderando di far che voi disputiate, e diveniate amici, e difensori vincendevolmente? *Teo.* O Socrate, ciò non sarebbe punto incivile. Ma comanda, che alcun di questi giovanetti ti risponda; essendomi insolita questa maniera di disputa, e vietandomi ora ad avvezzarmi la età; ma a co-

storo

(4) Dovendo trattare della Scienza per via d' investigazione, πειραστικῶς, e ricercandone la definizione, propone intorno a questo varie probabili sentenze, e primieramente premette una leggera descrizione della Scienza, la quale rigetta, e prima cerca cosa sia sapere. Imperocchè il sapere, e la Scienza sono congiunti, e della medesima declinazione; siccome dipoi dice, che il Sapere è l' *affezione* (ἕξιν) della Scienza.

(5) Posate, per decoro del discorso familiare. Teodoro ricusa di rispondere, acciocchè risponda il giovanetto Teeteto, e ciò, come abbiam detto, a bello studio. Uno scherzo di Socrate rende dilettevole il colloquio.

ſtoro convien maggiormente queſto, e vie più ſaranno profitto: concioſſiachè la gioventù in tutte le coſe ſa profitto; e, come hai incominciato, non laſsar Teeteto, ma interrogalo. *So.* Odi tu queſto, o Teeteto, che dice Teodoro, cui tu volentieri, com' io penſo, ubbidirai; non eſsendo lecito, che un giovane in coſe sì fatte non ubbidiſca ad un uomo ſaggio. Dunque bene riſpondi, e generoſamente ciò; che pare a te che ſia la Scienza. *Tee.* O Socrate haſſi ad ubbidire, poichè voi il comandate: perchè, ſe in alcuna coſa prenderò errore, voi mi emenderete. *So.* Il ſaremo ſenza dubbio, ſe in alcun modo ſaremo poſsenti. *Tee.* (6) Mi è avviſo, che ſiano Scienze quelle, le quali chiunque può imparare da Teodoro, la Geometria, e il rimanente, che hai annoverato dianzi; più oltre le arti de' calzolari, e degli altri artiſti; e tutte, ed ognuna di eſſe non ſono altro, che Scienze. *So.* O amico, tu di una coſa addimandato, ne dai generoſamente, e magnificamente in vece d' una ſemplice, molte, e varie. *Tee.* In che modo? Che è queſto, o Socrate, che tu dì? *So.* Peravventura non dico niente; nondimeno dirò ciò ch' io mi penſi. Qualora tu dì arte di calzolaro, dì tu nient' altro, che Scienza di fare ſcarpe? *Tee.* Nient' altro. *So.* Ma che? Quando tu dì arte di legnajuolo, forſe dì tu altro, che Scienza di facimento di vaſi di legno? *Tee.* Non altro, che queſto. *So.* Dunque d' intorno ad ambedue tu determini, di cui e luna e l' altra ſi è Scienza. *Tee.* Veramente. *So.* (7) Ma queſta non era la dimanda noſtra, di qual coſe ſia la Scienza, nè quante ſiano eſſe: concioſſiachè non le addimandavamo per cauſa di annoverarle; ma per conoſcer finalmente ciò, che foſse la Scienza: oppure non dico io niente? *Tee.* Anzi bene. *So.* Or conſidera eziandio queſto. (8) Se alcuno c' interrogaſse d' intorno ad alcuna di queſte coſe vili, e vulgari, come del fango, ciò che foſſe egli: ſe li riſpondeſſimo fango di coloro, che fabbrican le olle, fango di coloro, che fanno i bamboccj, fango di coloro che fabbricano i mattoni; non ſaremmo noi degni di riſo? *Tee.* Peravventura. *So.* Primieramente penſando noi, che chi addimanda intenda dalla riſpoſta noſtra, quando diciamo fango, aggiungendo o di chi fanno i bamboccj, o di qualunque altri artefici; (9) o penſi tu, che altri conoſce-

(6) Groſſolana, e materiale deſcrizione della Scienza, fatta con la enumerazione di cadauna Scienza; e non con una certa, e definita ſpiegazione, coſa ſia la Scienza; vale a dire, quale ſia la natura di eſſa: il che deve farſi nella definizione. Sia adunque prima definizione della Scienza: Tutte le facoltà, che s' imparano.

(7) Rigetta per tre cagioni queſta deſcrizione, recando, per maggior chiarezza, un eſempio di un' altra coſa più nota.

(8) La prima cagione è: che la riſpoſta non è accomodata alla interrogazione: imperocchè ſi cercava coſa foſſe la Scienza; e veniva riſpoſto, quante ſono le Scienze, e di qual coſa ſono le Scienze.

(9) Seconda cagione. Queſta deſcrizione è ancora importuna: imperocchè non ſi può diſegnare un certo nome della Scienza, ſe prima non s' intende coſa ella ſia. Im-

noſcerebbe il nome di alcuna coſa, che non conoſceſſe ciò, ch'ella ſi foſſe? *Tee.* In modo niuno. *So.* Dunque non intende la Scienza delle ſcarpe chi non conoſce la Scienza. *Tee.* Non la intende, nò. *So.* Dunque chi è ignorante della Scienza, non intende l'arte del calzolaro, nè alcun'altra arte. *Tee.* Così è. *So.* Sicchè ſarebbe ridicoloſa riſpoſta, ſe addimandato alcuno, ciò che ſia Scienza, riſpondeſſe il nome di alcun'arte, riſpondendogli Scienza di alcuna coſa; non eſſendo di queſto addimandato. *Tee.* Appariſce. *So.* (10) Oltracciò eſſendo lecito a lui di riſponder ſemplicemente, e brevemente, va intorno vagando per una ſtrada infinita; come d'intorno alla quiſtione del fango, ſi potrebbe riferire certa coſa lieve, e ſemplice: che è fango la terra con l'umido meſcolata; di che poſcia ſia fango è da tralaſciarſi. *Tee.* (11) O Socrate, ora è avviſo, che ſia più agevole in cotal guiſa: perchè mi pare, che tu addimandi ciò, che poco ſa in diſputando è ſovvenuto a me, ed a Socrate, a te ſimile di nome. *So.* Qual è coteſto, o Teeteto? *Tee.* Teodoro ſcriveva alcuna coſa delle poteſtà, cioè della poteſtà di tre piedi, e di cinque piedi, che nella lunghezza non ſiano commenſurabili alla grandezza del piede; e nello ſteſſo modo diſcorrendo per ognuna fin alla grandezza de xvii. piedi, in queſta in certo modo ſi fermò egli. Dunque in mente a noi veniva non ſo che tale (perchè ci parevano le poteſtà in moltitudine infinite) che ci sforzaſſe a comprenderle in uno, con cui l'eſprimeſſimo tutte. *So.* Avete voi forſe ritrovato alcuna coſa sì fatta? *Tee.* A me par sì; ma conſiderala ancora tu. *So.* Dì. *Tee.* Abbiamo in due parti diviſo tutto il numero, uno che poſſa farſi uguale egualmente, il quale nella figura abbiamo paragonato al quadrangolo, chiamandolo quadrangolare, e di lati uguale. *So.* E bene. *Tee.* E chi fra queſti è il mezzo, come ſono i tre, ed i cinque, e tutto il numero, che non ſi può render uguale ugualmente; ma rare volte preſo o ſi fa maggiore, o preſo ſpeſſo minore, e contien ſempre il lato maggior, e minore; l'abbiamo pareggiato alla figura più lunga nell'altra parte; e lo chiamammo.

Imperocchè s'impongono i nomi alle coſe ſecondo la loro natura, e la cognizione di eſſa. E'adunque oſcura queſta definizione: lo che è il maſſimo, che alla definizione s'oppone.

(10) Terza ragione. Queſta riſpoſta è parimente contraria alla natura della vera definizione, la quale dev'eſſer breve; ma qui s'inviluppano infiniti raggiri di parole.

(11) Soggiunge la ragione del ſuo argomento contro quella mala aſſegnata definizione della Scienza; e lo fa con le parole di Teeteto, ſervendoſi di un eſempio a lui familiare, preſo dalle coſe Matematiche; dei quali eſempj in quell'erudito ſecolo niente ſi poteva trovare o di più illuſtre, o di più opportuno. La ſomma ſi è queſta: ſiccome nei numeri, e nelle grandezze vi deve eſſere una certa *comune ragione* (κοινὸς λόγος), nella univerſità della quale tutti gli altri numeri, e tutte le altre grandezze ſieno contenute; così ancora nella definizione della Scienza, e di ogni altra coſa ſi deve coſtituire, che la natura della coſa, che ſi vuol definire, venga circoſcritta fra i termini, ed i cancelli di qualche comune ragione. Altrimente non ſarebbe definizione, ma un errore, che cagionerebbe infinite dubbiezze.

mammo numero nell'altra parte più lungo. *So.* Beniſſimo, che poi? *Tee.* Abbiamo definito, che ſiano lunghezze tutte le linee, le quali rendono quadrangolare il numero equilatero, e piano: ma quelle linee, che quadrano il più lungo nell'altra parte, le definimmo poteſtà, come quelle, che non ſiano commenſurabili nella lunghezza con eſſe loro; ma commenſurabili, in quanto poſſono, co' piani, e con cert'altra coſa tale intorno a' ſoddi. *So.* O Giovanetti, ſopra gli altri ottimamente. Sicchè non pare, che Teodoro ſia per dover eſſer reo di teſtimonio falſo. *Tee.* (12) E pur, o Socrate, non poſſo riſponder così d'intorno a quel, che tu cerchi della Scienza, come della lunghezza, e della potenza; benchè mi è avviſo, che tu ricerchi certa coſa tale; inguiſachè appaja di nuovo Teodoro falſo. *So.* Ma che? S'egli ti aveſſe lodato dalla velocità del correr, aggiugnendo di non aver ritrovato alcun de' fanciulli più pronto nel corſo; poſcia correndo, rimaneſſi vinto dall' adulto, e da certo velociſſimo: come penſereſti tu, ch'egli manco veramente ti aveſſe lodato? *Tee.* In modo niuno. *So.* Ora iſtimi tu, come poco innanzi diceva, che la Scienza ſia certa coſa lieve da ritrovarſi, o ſra quelle, che ſono al tutto ſupreme? *Tee.* Per Giove io la ſtimo delle molto ſupreme. *So.* Confidati dunque nelle tue forze, ed iſtima che Teodoro dica alcuna coſa: ed isforzati di conſeguir per ogni via ciò, che ſia la definizione e delle altre coſe, e della Scienza. *Tee.* O Socrate, quanto aſpetta alla prontezza, ella ſi apparerà. *So.* Deh oggimai ſtanne di buon animo, avendola tu ora incominciata a trattare. Sforzati imitando quella riſpoſta delle poteſtà; che così come quelle molte comprendeſti con una ſpecie, così dichiari le molte Scienze con una definizione. *Tee.* Sappi ben, o Socrate, che ſpeſſe volte ho tentato di conſiderar queſto, mentre io udiva portar intorno queſte tue queſtioni; ma nè io mi poſſo perſuadere di dir alcuna coſa baſtevolmente, nè di udir altri, che dica come tu comandi, ne contuttociò di rimaner dall' inveſtigare. *So.* (13) O amico Teeteto, tu hai i dolori del parto per

(12) Dopo indicata la ſtrada per ben definire, Teeteto ſta ancora dubbioſo, e confeſſa, che non può accomodarla all'argomento propoſto della Scienza. Platone lo ha fatto a bello ſtudio; eſſendo ſuo conſiglio in queſto genere di dire inveſtigativo moſtrare con quanto ſtudio, e fatica dobbiamo attendere alla cognizione delle coſe umane, delle quali la natura non è certa; acciocchè, abbracciando l'incerto per il certo, non ſiamo poi coſtretti, ſcoprendo l'errore, a mutar opinione. Ma di Dio, dell'Anima, della Creazione, e governo del Mondo Platone non parla in via d'inveſtigazione, ma con certezza, e dottrinalmente.

(13) Epiſodio, ma accomodato al preſente ragionamento, intorno a quella maniera d'inſegnare di Socrate, ſimile a quella delle Levatrici. Platone con un parlar figurato così chiama la ſua maniera d'inſegnare: della quale nella perſona di Socrate rende queſta ragione. Acciocchè non ſia vano il noſtro aſſenſo, ed acciocchè non ſeguitiamo inconſideratamente ſenza alcun giudicio quello, che dai Maeſtri ci vien dettato (dal che in luogo di una vera, e prudente cognizione della ſcienza, naſce in noi una opinione inetta, e formata da' pregiudicj, la quale poi produce nelle

per quello che tu non sii vuoto, ma pregno. *Tee.* O Socrate, non lo so; ma dico quello, che m' è avvenuto. *So.* Poscia, o degno di riso, non hai udito tu, ch' io sia figliuolo di Fenarete allevatrice forte, generosa, e brusca, e terribile? *Tee.* L' ho udito, sì. *So.* Hai tu udito peravventura, ch' io versi nella stessa arte? *Tee.* In modo niuno. *So.* Or sappi, che così è; nondimeno non mi palesar ad altrui, essendo fin qui stato celato a tutti, ch' io sia dotato di quest' arte: ed essi, come ignoranti, di me non predican questo; ma sì bene, ch' io sia disconvenevolissimo, e faccia dubitare gli uomini: hai forse udito tu eziandio questo? *Tee.* Sì bene. *So.* Vuoi tu, ch' io ti dica la cagione? *Tee.* Mi sarà cosa grata. *So.* Dunque considera, come si ritrovi il negozio di quelle, che allevano; e più agevolmente da te si apprenderà ciò, ch' io mi voglio: perchè tu sai, che niuna di loro mentre concepisce, e partorisce non presta ajuto a quelle, che partoriscono; ma quelle, che oggimai sono impotenti al partorire. *Tee.* Adognimodo. *So.* Di ciò dicono esser Diana cagione, la quale sterile essendo, si prese la tutella de' parti, vietando, che le sterili non si facessero allevatrici: perchè la natura umana sia più debole intorno all' apprensione delle arti di quelle cose, delle quali non ha fatto esperienza mai; ma a quelle il comandò, che per l' etade non possono concepir più, onorando la somiglianza di sè medesima. *Tee.* Questo è verisimile. *So.* Dunque è egli ancora verisimil questo, e necessario, che si conoscano piuttosto da queste, che da altrui, quali siano pregnanti, quali nò? *Tee.* Adognimodo. *So.* Più oltre possono esse con medicamenti, e con incanti eccitar, e mitigare i travagli del parto a quelle, ch' esse vogliono; e dar ajuto a quelle, che partoriscono malagevolmente; e parendo fuori di tempo, far partorir lo aborto. *Tee.* Tu nari il vero. *So.* Dimmi, hai tu udito ancora questo di loro, che siano pronubi forte acconcie, come quelle, che sono saggie intorno al conoscer, qual donna con qual uomo accompagnandosi partorisca buonissimi figliuoli? *Tee.* Io non intendo ben questo. *So.* Anzi saprai, che non meno si glorian esse d' intorno a questo, che nel taglio dell' ombilico. Come, istimi tu forse, che sia ufficio di altra, o della stessa arte, l' aver cura, ed il raccorre i frutti della terra; ed il conoscer di nuovo in qual terra qual pianta, o qual semente convegna gettarsi? *Tee.* Nò; ma della stessa. *So.* Or nelle femmine, o amico, stimi tu questo di altra facoltà, di altra quello? *Tee.* Non è verisimile veramente. *So.* Per certo nò. Ma fuggono le caste allevatrici l' ufficio dell'

nelle scuole le ridicole risse degli sciocchi) è necessario, che gli animi nostri vengano eruditi con qualche certo ed accomodato metodo; e poichè i semi delle cose sono nascosti nelle anime nostre, è necessario, che si traggano alla luce, ed all' uso con qualche opportuna spiegazione dei precetti della istituzione, e dell' arte. In primo luogo confronta la sua opera con quella delle Levatrici, per dimostrare ciò, che ha egli di comune con esse; indi riferisce ciò che ha egli di particolare.

dell'accompagnar i matrimonj per lo ingiusto, e disconvenevol congiungimento del maschio, e della femmina, il quale tien nome di ruffianesimo; e per uno studio lodevole, hanno paura di esser notate di ruffianesimo. Poichè a sole legittime allevatrici convien lo accompagnar bene i maschi, e le femmine. *Tee.* Apparisce. *So.* E questo si è l'ufficio loro in un certo modo minore della opera mia: perchè non adivien egli alle donne di partorire quando simulacri, quando cose vere. Ciò poi non è agevole da discernersi. Che se avvenisse, sarebbe grandissimo l'ufficio delle allevatrici, ed eccellentissimo nel discerner il vero dal falso: o non lo stimi tu? *Tee.* Sì. *So.* Or si ritrova nella mia arte ciò, che appartiene alla lor propria diligenza: ma in questo l'avanza ella, che a maschi soccorre, e non a femmine; e contempla i parti delle anime, e non de' corpi. Questo poi nella nostra arte importantissimo si ritrova, cioè potere di esaminare per ogni via, se partorisca la mente del giovane simulacro, e menzogna, o cosa naturale, e verità. Appresso, lo stesso che adiviene alle comari, a me incontra ancora. Io sono sterile di Sapienza, e veramente mi si rinfaccia troppo quello, che mi hanno opposto molti, ch' io interroghi ognuno, nè a niuno risponda di alcuna cosa, perchè io non tenga nulla di Sapienza: ma di questo si è la cagione, che Dio mi sforza a soccorrer a chi partoriscono, vietandomi il generare. Sicchè non sono io molto saggio intorno ad alcuna cosa, nè si ritrova niuna invenzione dalla mia anima partorita. Or coloro, che conversano con esso meco pajono primieramente molto rozzi; ma tutti (facendo progresso la conversazione) cui permette Dio, fanno profitto a maraviglia, come loro, e agli altri è avviso. Nondimeno questo è manifesto, che da me non hanno imparato niente mai; ma essi per loro stessi hanno ritrovato molte cose, ed eccellenti, e le si tengono. Nondimeno dell' ufficio della comare Dio, ed io ne siamo cagione; il che quinci si è chiaro. Perciocchè molti già ciò non sapendo, ed istimando loro stessi cagione, mi dispregiarono, persuasi peravventura dagli altri: onde da me si partirono più per tempo di quello, ch' era convenevole. Costoro partendosi, per la rea conversazione disperdettero il rimanente; ed appresso male nodricando ciò, ch' io già con l' ajuto dell' arte della comare avea tratto fuori dalle viscere delle loro anime, il rovinarono affatto, come coloro, che anteposero troppo alle cose vere le false, ed i simulacri. Alla perfine parvero ignoranti, ed a loro stessi, e ad altrui; del cui numero ne fu uno Aristide figliuolo di Lisimaco, ed altri molti. Or a me essi ritornando di nuovo bisognosi della mia conversazione, e di lei a maraviglia ardendo; incontinente vieta il mio Demonio, che con alcuni insieme io mi riduca, permettendomi incontrario con certi altri, i quali da nuovo fanno molto profitto: conciossiachè ancora questa cosa comune

con chi partoriſce patiſcono gli amici miei, travagliandoſi, e riempiendoſi di difficoltà il dì e la notte molto più di lei; il qual dolore è poſſente il mio artificio così di commovere, come di eſtinguere; ed in cotal guiſa ſe ne ſtanno coſtoro. Alcuna volta poi, o Teeteto, chi mi pareranno di non eſſer in alcun modo pregni; conoſcendo, ch' eſſi non han biſogno dell' opra mia, molto volentieri io li congiungo in matrimonio; e per dirlo con Dio, ſottilmente indovino, con cui principalmente congiunti, ſarebbono profitto; de' quali molti ne ho dato a Prodico, e molti altri ad uomini ſapienti, e divini. Or, o ottimo, io ho ciò raccontato al dilungo per queſta cagione, ſoſpettando, come ancora penſi, che tu ſenta dolore concependo alcuna coſa dentro. Dunque a me ti commetti, come a figliuolo di allevatrice, e perito nella facoltà di lei, ed iſforzati di riſponder ſecondo il potere alle coſe, ch' io ricerco; e ſe di quelle, che a me dirai, in conſiderandone alcuna penſerò, che ſia ſimulacro, e non verità, e poſcia il getterò via; deh non ti adirare così, come ſogliono intorno a' figliuoli quelle, che partoriſcono la prima volta: perciocchè molti oggimai, o maraviglioſo, così ſi ſono inverſo a me diſpoſti, che ſarebbono pronti a mordermi, ſe alcuna volta io diſcacciaſſi da loro alcuna ciancia; non iſtimando, che da me ſi faccia queſto per benevolenza, eſſendo eſſi forte lontani dal ſapere, che niun Dio è maligno agli uomini, nè io da malevolenza ſo alcuna coſa tale; ma a me in verun modo lecito non è di conceder il falſo, e cancellar il vero. Dunque, o Teeteto, tenta da capo di dichiarar, come tu puoi, ciò che ſia Scienza, e non dir mai, che tu non ſia poſſente: perchè, ſe vorrà Dio, e che tu prenda forze, il potrai. *Tee.* (14) O Socrate, comandando tu in cotal guiſa, coſa turpe ſarebbe, ſe alcun per ogni via non foſſe pronto a dir ſua opinione. Dunque mi pare, che chi ſa alcuna coſa, ſenta di ſapere quello, che ſa, e come ora appariſce, niun' altra è Scienza fuori che il ſenſo. *So.* Bene, o giovanetto, e generoſamente, convenendo così il parlar a colui, che vuol dichiarare alcuna coſa; ma oggimai conſideriamo in comune, ſe queſto parto ſia fecondo, o vano. Dì tu, che la Scienza ſia ſenſo? *Tee.* Il dico, sì. *So.* In vero pare, che da te ſi ſia apportata una ragion non vile di Scienza; ma quella, (15) che da Protagora fu detta; dicendo egli

in

(14) Seconda definizione della Scienza: che la Scienza è un ſentimento. Socrate confuta queſta definizione, benchè ſoſtenuta dall' autorità di ſommi uomini, Omero, Talete, Eraclito, e dello ſteſſo Protagora, che la illuſtrò. Prima però ſtudioſamente la conferma in tutti i modi, per non parere di temerariamente, e co' pregiudicj rigettare una opinione ſpecioſa di tanti, e sì gravi Autori.

(15) Prima preparazione confermativa di quella definizione preſa dalla ſentenza di Protagora, il quale ſtabiliſce, che l' uomo ſia la miſura di tutte le coſe; cioè, che le coſe ſono del tutto quello, che agli uomini ſembrano. Di qui ſi forma il principale ſillogiſmo. La Scienza è una percezione delle coſe, quali elleno ſono. Ma le coſe ſono tali, quali vengono dagli uomini compreſe col miniſtero dei ſenſi. Dunque nell' uomo, cioè nel ſenſo dell' uomo è la Scienza.

in altra guisa lo stesso: conciossiachè in alcun luogo egli si dica, che l' uomo sia misura di tutte le cose; delle esistenti, come sono, ma delle non esistenti, come non sono: lo hai tu letto in alcun luogo? *Tee.* L'ho letto sì, e spesse volte. *So.* Non dice egli in questo modo: Tali mi tengo le cose, quali ognuna a me pare; ma quali pajono a te, ancora tu le tieni sì fatte: uomini poi siamo ambidue noi? *Tee.* Per certo così diss' egli *So.* Or è cosa verisimile, che a te paja, che un uomo saggio non cianci. Dunque il seguiremo. Dimmi, (16) soffiando alcuna volta lo stesso vento, non si raffredda altri di noi, ed altri nò; e questi leggermente, e quegli gravemente? (*Tee.* Senza dubbio. *So.* Forse diremo noi, che allora il vento sia freddo, o non freddo in sè stesso? O a Protagora crediamo, che sia freddo a chi ha freddo, e non a chi freddo non ha? *Tee.* Apparisce. *So.* Mi dì, appar egli così ad ambidue? *Tee.* In cotal guisa sì. *So.* (17) Or lo apparire è egli sentire? *Tee.* E' sì. *So.* Laonde la fantasia, ed il senso è lo stesso d'intorno alle cose calde, ed al rimanente sì fatto: conciossiachè quali le si sente chiunque, pare a ciascheduno, che tali siano esse. *Tee.* Apparisce. *So.* Dunque il senso è sempre della cosa esistente, e non falso, come quello, che sia Scienza. *Tee.* Appar sì. *So.* Deh in cortesia, per certo era Protagora sapientissimo; ed a noi diss' egli questo oscuramente, quasi a certi plebei; ma in secreto dichiarò a' scolari la verità? *Tee.* (18) In che modo, o Socrate, dì tu questo? *So.* Dirò una ragione non troppo vile, che niuna cosa per sè stessa sia uno, nè tu possa chiamar bene qualunque cosa niente: perciocchè se la chiami grande, di nuovo ancora parerà picciola, e se grave, eziandio lieve; e tutte le altre cose in questa maniera, quasi niuna sia uno, nè niente, nè qualunque; ma dal portamento, o dal moto, o dalla vicendevol mescolanza, si facciano tutte le cose, le quali diciamo noi, che siano, non denominandole bene; non essendo niente mai, ma sempre facendosi: e d' intorno a questo i saggi tutti per ordine consentirono, (19) fuorchè Parmenide solo; dico, Protagora, Eraclito, Empedocle, ed i sommi Poeti nell' una, e nell' altra Poesia, nella commedia Epicarmo, ed Omero nella tragedia; avendo detto, che l' Oceano fosse la generazione de' Dei, e Tete la madre, predicò tutte le cose generate dal flusso, e dal movimento: o non par ch' egli si dica questo? *Tee.* A me sì. *So.* Chi adunque dubitando con-

(16) Compimento diffuso della sentenza di Protagora. Prima prova presa dall' esempio.

(17) Seconda prova, dalla comunione del senso colla fantasia; cioè, quando le cose tali appariscono all'anima, quali sono dai sensi stessi comprese.

(18) Terza prova, dalla dottrina di un nuovo Teorema: che niente veramente esiste; ma che tutte le cose si formano con varie mutazioni dipendenti dalle varie forme del moto.

(19) Quarta prova senz' arte ἄτεχνος, presa dall'autorità di sommi uomini, che hanno seguita questa sentenza.

contro ad un esercito cotanto, ed al capitano di lui Omero potrebbe rimanere senza esser schernito? *Tee.* Non è agevole, o Socrate. *So.* (20) Per certo nò, o Teeteto, massimamente potendo ciò esser bastevole argomento di questo sermone, che il movimento faccia parere, che alcuna cosa sia, ed altra si faccia; ma lo stato, che non sia, e se ne muoja: perciocchè il fuoco, ed il calore, che genera, e regge le altre cose, si genera egli dal moto, e dallo stroppicciare; questo poi si è movimento: o non sono queste le generazioni del fuoco? *Tee.* Queste certo. *So.* Anzi il genere degli animali nasce da questo stesso. *Tee.* In che modo nò? *So.* Ma che? L' abito de' corpi, o non si corrompe egli con l' ozio, e quiete, e si conserva il più delle volte con gli esercizj, e con i movimenti? *Tee.* Così sì. *So.* Ancora l' abito dell' anima conseguisce le dottrine, si conserva, e colla disciplina si perfeziona, e colla meditazione, le quali sono movimenti; ma affatto non impara niente con l' ozio, cioè colla negligenza, e colla pigrezza; e se arrà alcuna cosa imparato, la si dimentica egli. *Tee.* Certo sì. *So.* Sicchè il bene così nell' anima, come nel corpo, è il movimento; ma contrario la quiete. *Tee.* Apparisce. *So.* Più oltre d' intorno a quello che si chiama serenità, e tranquillità, ed a qualunque altra cosa, questo mi affermo, che la quiete le putrefà, e le rovina; ma le conservano le altre cose. Laonde alla fine porterò ora in mezzo la somma, sforzando la catena dell' oro; la qual nient' altro dice, e dichiara Omero fuori, che il Sole: perchè finchè si muove la circonferenza, ed il Sole; è, e si salva il tutto tra Dei, e tra gli uomini: ma s' ella se ne stesse come legata; incontinente il tutto si corromperebbe, ed avvenirebbe ciò che si dice, che tutte le cose anderebbono e in suso, ed in giuso. *Tee.* A me pare, o Socrate, che si significhi ciò che tu dì. *So.* Dunque pensa in cotal guisa, o ottimo, intorno agli occhi. Primieramente il colore, il qual tu chiami bianco, ch' egli non sia alcun' altra cosa suor dei tuoi occhi, nè negli occhi; nè li assegnar luogo alcuno, perchè sarebbe già nell' ordine, e si fermerebbe, nè più oltre nella generazione si troverebbe. *Tee.* Or in che modo? *So.* (21) Seguitiamo il sermon antedetto, non ponendo alcuna cosa esser per sò una; ed in cotal guisa ci parerebbe generato il nero, ed il bianco, e qualunque altro colore dal debito aggiramento degli occhi, e movimento; e qualunque cosa chiamiamo colore, non

(20) Ritorna alla terza prova del moto, e spiega diffusamente la conseguenza della forza ed efficacia del moto. Che col moto si conservano tutte le cose create, ed ancora l'anima, e il corpo dell'uomo stesso. Il che prova con una sufficiente enumerazione di parti.

(21) Nuova rischiarazione dell' antecedente dottrina intorno al moto, con un' ipotesi, che premette. Che nulla è da sè stesso: cioè, che la cosa per sè medesima non esiste, ma riceve varie affezioni, e composizioni con l'accessione, o con la privazione del moto.

non arrà ella nè ciò, che incontra agli occhi, nè ciò, che loro è messo davanti, ma certo mezzano affetto proprio a ciascheduno: o affermeresti tu, che quale ti apparisce qualunque colore, tale apparisca ed a' cani, ed a qualunque animale? *Tee.* Per Giove nò. *So.* Ma che? Tieni tu forse per istabilito, che qualunque cosa paja simile ad altro uomo, ed a te; o piuttosto nè a te lo stesso, per quello che tu non sia mai somigliante a te medesimo? *Tee.* Questo piuttosto mi pare, che quello. *So.* Dunque se quello con cui misuriamo, e tocchiamo, fosse grande, o bianco, o caldo; non mai scorrendo in qualunque altra cosa, si sarebbe egli fatto diverso, come mutato niente: ma se il misurato, o ciò, che tocchiamo, fosse qualunque di questi; ancorachè non avvenisse loro nient' altro, o lo si patissero essi, eziandio si saranno altra cosa nulla patendo: perchè al presente, o amico, siamo astretti a dire certe cose maravigliose, e facili da schernirsi, come Protagora ancora, e qualunque altro, che sia dello stesso parere il confesserebbe. *Tee.* In che modo, e quali cose dì tu? *So.* Ricevi un picciolo esempio, ed intenderai ciò ch' io mi voglio. Se tu mettessi innanzi sei dadi a quattro, diremmo, che fossero più di quattro, e li superassero nella metà; ma se a dodici, sarebbono manco, e la metà: nè è comportabile, che si dica altrimenti; o il comporteresti tu? *Tee.* Per certo non io, nò. *So.* Che adunque? Se Protagora, o qualunque altro ti addimandasse: O Teeteto, si può forse alcuna cosa far più, o maggiore in altra guisa, che accrescendosi: che, dico io, principalmente li risponderesti? *Tee.* Se io, o Socrate, manifesterò d'intorno a questa questione ciò, che mi pare, affermerò, che non si possa; ma se io arrò risguardo all'antedetta posizione, per non mi contraddire, dirò peravventura, ch' egli si possa. *So.* Per Giunone, o amico, tu dì bene, e divinamente: ma come apparisce, se risponderai, che si possa, ti avvenirà un non so che di Euripide; cioè, che la lingua rimanga non ripresa, ma si riprenda la mente. *Tee.* Tu dì il vero. *So.* (22) Dunque se io, e tu fossimo facondi, e sapienti; poichè avessimo investigato tutte le parti della mente, poscia per ostentazione facendo chiunque pruova delle sue forze, ed insieme riducendosi in quest' arena, a guisa di Sofisti, combatteremmo co' ragionamenti. Ma ora vogliamo, come rozzi, contemplar primieramente rispetto a sè stesse ciò, che siano quelle cose, che noi pensiamo, e se fra noi conveniamo insieme, o in verun modo nò. *Tee.* Ciò vorrei massimamente. *So.* Ed io non manco. Or essendo noi così disposti, di nuovo speculiamo al tutto

in

(22) Digressione dalla principale questione, la quale è della Scienza. Dovendo più diffusamente trattare del moto, forma prima, per ornamento del Dialogo, una posata; e pone diverse maniere di dubitare, perchè si prepari una strada più facile alla trattazione del moto; la quale è molto spinosa ed intricata, secondo la sentenza di Protagora.

in tranquillità quasi oziosi, non adirandoci punto vicendevolmente; ma daddovero ventilando noi stessi, quali in noi siano queste fantasme; le quali primieramente considerate, diremo, com'io penso, che niuna cosa mai si faccia maggior; o minore, o in mole, o in numero, mentre rimane eguale a sè medesima: non è egli così? *Tee.* Così affatto. *So.* Poscia quello, cui non si aggiugne, nè si leva niente, non si accresce mai, nè si sminuisce, ma eguale se ne sta sempre. *Tee.* Certo sì. *So.* Forse non diremo noi la terza volta, che ciò che non era innanzi, ed è dipoi, se non si facesse, e fosse fatto, sarebbe impossibile, ch' egli fosse? *Tee.* Così par veramente. *So.* In vero queste tre cose da noi concedute, fra loro contendono nell' animo nostro, quando parliamo de' dadi, o quando diciamo, ch' io di tanta età non accresciuto, o sminuito, ora sia in un anno maggior di te giovane, e poscia minore, non essendomi levata da dosso la mia mole, ma solamente accresciuta la tua. Perchè sono dopo quello, ch' io non era innanzi, non essendo fatto; impossibile essendo di esser fatto senza il farsi; e non perdendo niente di mole, mai non potrei farmi minore: ed altre cose di questa sorte infinite avverrebbono in molti, se ammettessimo questo. Deh dì, o Teeteto, parendomi tu di ciò non imperito. *Tee.* (23) Socrate, per li Dei, ammiro forte ciò, che siano queste cose, ed alle volte risguardandole sono abbagliato. *So.* O amico, egli è avviso, che Teodoro non congetturi male d' intorno allo ingegno tuo, essendo affetto di Filosofo il maravigliarsi: perchè non altro fuorchè questo è il principio della Filosofia; e chi scrisse, che Iride fosse figliuola di Taumante, ciòè dell' ammirazione, non dichiarò con disconvenevolezza la genealogia di lei. Or apprendi tu forse, per qual cagione sono esse sì fatte, di cui affermato abbiamo, che ne parli Protagora; o non ancora? *Tee.* Non ancora mi pare. *So.* Dunque mi arrai obbligo tu, se con esso teco di compagnia investigherò la verità nascosta della mente dell'uomo, anzi degli uomini famosi? *Tee.* In che modo non te l'arrò io, e forte grande? *So.* Contempla omai, e guarda parimente con diligenza, che alcun profano ciò non ascolti. Sono profani poi chi non pensano, che altro sia, che quel che possono tener in pugno; ma in modo niuno non accettano in parte di sustanza le azioni, e le generazioni, e qualunque cosa si è invisibile. *Tee.* O Socrate, tu riduci a memoria uomini troppo duri, e protervi. *So.* O giovanetto, sono costoro forte lontani dalle Muse; nè mancano alcuni altri più galanti, di cui i misteri io ti sono per raccontare. Or da qui innanzi sia il principio, dal quale dipende ciò che abbia-

(23) Adduce, e loda l'ingegno di Teeteto facile all' ammirazione; per insegnare, che quell'ammirazione, la quale nasce dal sentimento dell'oscurità, giova ancora per incitare gli animi alla investigazione più certa, e più soda delle cose.

biamo detto al presente; (24) cioè, che l'universo era movimento, e nient'altro più oltre. Del movimento poi due sono le specie, ed ambedue in moltitudine infinita; e l'una tiene la potenza dell'operare, del patir l'altra. Dal loro congresso, e dal vicendevol percotimento si fanno effetti di numero infiniti, ma gemelli; l'uno sensibile, senso l'altro, il qual sempre cade col sensibile, e si genera di compagnia. De' sensi sono questi i nomi, le visioni, gli uditi, gli odorati, le refrigerazioni, e i calori, e i piaceri, e i dolori, e i desiderj, e i timori, e altri senza nome infiniti, e altri nominati assai. Il genere poi sensibile è congiunto a qualunque di questi; i colori di tutte le guise sono congiunti parimente alle visioni di tutte le sorti; medesimamente agli uditi le voci, e le altre cose sensibili agli altri sensi. Dunque, o Teeteto, che si vuole questo sermone inverso alle cose antedette? Il consideri peravventura? *Tee.* Non molto, o Socrate. *So.* Ma vedi, se in alcun modo ci si conducesse al fine, conciossiachè si voglia questo, cioè che tutte queste cose, come diciamo, si muovano, e ne' movimenti loro vi sia la velocità, e la tardanza. Or quantunque sono tarde, ritengono il moto d'intorno alle stesse, ed alle vicine, e generano in cotal guisa. Quelle cose poi, che così son generate, sono più tarde; ma quante di nuovo sono veloci, ritengono il moto verso quelle, che sono lunghe, e così generano. Ma quelle, che si generano in questa maniera, sono più veloci, portandosi elle, ed essendo il movimento nel portamento loro. (25) Dunque quando l'occhio, o alcuna di quelle cose, che a lui sono commensurabili, appressandosi genera la bianchezza, ed il senso a lei in natura congiunto; le quali non si sarebbono fatte mai, mentre l'una, e l'altra di esse non passasse ad altra cosa: allora veramente (mentre la visione è portata dagli occhi, e la bianchezza da quello, che da sè genera il colore) si riempie l'occhio di visione, e vede, ed è fatto, non visione, ma occhio vedente. Quello poi che ha insieme generato il colore, è riempiuto di bianchezza, ed è fatto, non bianchezza, ma bianco, o legno, o pietra, o qualunque altra cosa, che per sorte sia colorata, di sì fatto colore: e nella stessa guisa hassi a giudicare delle altre cose, come del caldo, e del duro, e delle altre tutte, che niuna di queste sia alcuna cosa secondo sè, il che anco allora dicevamo; ma nel vicen-

(24) Ritorna all'antecedente dottrina del moto, della quale opportunamente servesi; secondo la sentenza di Protagora, per provare la principale conclusione. La somma si è questa. Dalle due forme del moto, delle quali una agisce, l'altra patisce, nascono nella natura molti parti, cioè varj effetti sono prodotti; e perciò tutte le cose sono in perpetuo moto. E ciò illustra con esempj.

(25) Esempio di quella dottrina del moto nella stessa visione. Dalla varia *conformazione* (*διαθέσει*) di quello che vede, e dalla varia relazione dell' intermedio sensibile si vedono, e si formano varj colori: in modo però, che tutti sono apparenti, e non sussistono che nell'anima; e variano secondo la varietà del moto. E ciò si deve stabilire di tutti i sensi.

cendevol congresso, dal movimento si facciano tutte, e di tutte le guise. Perchè, come dicono, non è lecito si pensi, che così lo agente, come il paziente siano al fermo alcuna cosa per sè; non essendo niente agente, innanzichè non si accompagni col paziente, nè paziente, primachè non si accompagni con lo agente: perciocchè ciò, che si accompagna con alcuna cosa, e fa, quando caderà in altra, di nuovo in altra abbattendosi, parerà paziente; inguisachè da tutto questo segue, che non vi sia niuna cosa secondo sè stessa, il che ancora da principio da noi si diceva; ma sia fatta sempre in alcuna; dovendosi eccettuar l'esser da tutte le parti, tuttochè dianzi noi siamo astretti per certo uso, ed ignoranza a valersi spesso di lui. Ma pure, come detta il sermone de' sapienti, in modo niuno da concedersi non è alcuna cosa, o di alcuno, o di me, o questa, o quella, o alcun altro nome, che significhi essenza; ma fa bisogno esprimer secondo la natura, che si operino, si facciano, si corrompano, e si alterino: perchè se altri parlando affermerà alcuna cosa, chi ciò facesse, potrebbe agevolmente esser ripreso. Or fa mistieri che così si parli ad uno ad uno, e di tutte le cose in uno ammassate; nella qual massa pongono l'uomo, e la pietra, e qualunque animale, e specie. O Teeteto, pare a te forse che siano dilettevoli queste cose; e le assaggieresti tu come quelle, che ti siano in grado? *Tee.* Non so, o Socrate, e di te dubito ancora, se tu le riferisci come confacevoli alla tua mente, o piuttosto mi tenti. *So.* Non ti ricordi, o amico, ch' io non so niuna di queste cose, nè come mia mi attribuisco alcuna cosa tale, essendo io sterile? Ma io ti stimolo, ed esercito secondo l' uso della comare; e per questa cagione t'incanto, e ti do ad assaggiare ciò che si dice qualunque saggio, finchè io porti in luce la tua opinione. Come alla fine essa sia tratta fuori, allora la esaminarò primieramente, se sia vana, o seconda. Dunque mandala fuori arditamente, e costantemente, bene, e virilmente d'intorno a quello, ch'io ti addimanderò. *Tee.* Or addimanda. *So.* (26) Dì tu di nuovo, se ti aggrada, che niente non sia; ma si faccia sempre il buono, ed il bello, e qualunque cose poco innanzi annoverato abbiamo. *Tee.* Mi piace mentre ascolto te disputante, e mi è avviso a maraviglia, che tengano in sè ragione, ed a pensar si abbia, come tu hai narrato. *So.* Dunque non tralasciamo ciò che rimane, rimanendo a dirsi de' sogni, e delle malattie, e d'altre, (27) e del furore, e di ciò, che si vede perversamen-

(26) Dopo aver premesso la sentenza di Protagora, ed a bello studio provatala, prima di darsi alla vera confutazione della medesima, tocca leggermente alcune cose; proponendone alcune, che sembrano esserle contrarie, e la risposta di tali obbiezioni.

(27) Una delle obbiezioni si è questa. Da quelli che si sognano, e dai furiosi apparisce, che il senso può ingannarsi: non è adunque il senso la misura delle cose.

samente, o si ode, comunque altrimenti si sente: perciocchè tu conosci d'intorno a ciò confutarsi senza contrasto il sermone, che abbiamo rapportato; ingannandosi affatto i sensi d'intorno a questo; e manca molto, che siano le cose, le quali pajono a chiunque; ma tutto incontrario, che niuna sia di quelle, le quali appariscono. *Tee.* O Socrate, tu dì forte il vero. *So.* Da qui innanzi, o giovane, ove ricorrerà chi affermò Scienza il senso, e ciò che a chiunque paresse lo stesso, fosse tale cui apparisce? *Tee.* Dubito, o Socrate, di parlar più oltre, non avendo niente da portar in mezzo; conciossiachè tu mi abbia ripreso in dicendo questo: perciocchè non potrei veramente dubitar mai, che gl'infuriati, e quei che sognano non pensassero troppo il falso; pensando alcun di loro d'esser Dei, altri credendo, mentre dormono, di volare a guisa di uccelli. *So.* Peravventura pensi tu ancora al presente questa controversia massimamente d'intorno al sogno, ed a quello, che chiaramente si vede? *Tee.* Quale? *So.* Quella ch' io spesso penso, che tu abbia udito da chi addimandano, con che congettura principalmente dimostrar si possa, se alcun ora chiedesse, se dormiamo, e sogniamo, ciò che si pensa da noi, o vegliamo, o insieme da noi si disputi apertamente. *Tee.* O Socrate, è dubbio per certo con che argomento si debba dimostrar questo: sì fattamente qualunque cosa segue ciascuna come reciproca. Conciossiachè le cose, che ora disputato abbiamo, non vieta nulla, che sognando non ci sia avviso di parlar tra noi; e quando in sogno noi stimiamo di narrar i sogni; è maravigliosa la somiglianza di questi a quelle. *So.* Tu vedi adunque come non è malagevole il dubitare, poichè si dubità, se siano sogni, o cose vere. Oltre di ciò, essendo il tempo pari, che si dà al sonno, e alle vigilie; nell'uno, e nell'altro si affatica l'animo di affermar come vere le opinioni presenti. Per la qual cosa noi diciamo, che e queste in pari tempo siano enti, ed in pari quelle, e similmente d'intorno all'une, ed all'altre lo affermiamo. *Tee.* Anzi adognimodo. *So.* Dunque la medesima ragione sarà d'intorno alle malattie, ed a' furori, se non che è ineguale il tempo. *Tee.* Molto bene. *So.* Che dunque? Si determinerà egli il vero con la lunghezza, o brevità del tempo? *Tee.* Anzi ciò sarebbe in più modi ridicoloso. *So.* O puoi tu con altro argomento dimostrare quali di queste opinioni siano vere? *Tee.* Non mi par, nò. *So.* (28) Dunque da me ascolta quello, che peravventura risponderebbe chi vuole, che sempre siano vere le cose apparenti cui appariscono: perchè, com'io penso, così t'interrogherebbe. O Teeteto, ciò che adognimodo è diversa cosa,

(28) Risposta all'antecedente opposizione dalla persona di Socrate, che ajuta la sentenza di Protagora. Ciò non porta alcuna assurdità; mentre le cose umane sono in maniera disposte, che per le loro varie circostanze varie, e diverse appariscono. E ciò insegna con esempj.

terrà egli forse in alcuna guisa la stessa potenza colla diversa? E non dobbiamo pensar noi, che ciò che addimandiamo, in parte sia lo stesso, ed in parte diverso; ma adognimodo diverso? *Tee.* Sicchè egli è impossibile, che alcuna cosa abbia lo stesso o in potenza, o in alcun' altra cosa, quando sarà molto diversa. *So.* Non confesseremmo noi, che sia ancor ella dissimile necessariamente? *Tee.* A me par sì. *So.* Dunque se avvenisse, che alcuna si facesse ad altra simile, o dissomigliante, o a sè stessa, o ad altrui; confesseremmo noi, che in quanto si renda simile, divenga la stessa, e diversa, in quanto dissomigliante? *Tee.* Seguirebbe necessariamente. *So.* O non abbiamo conceduto dianzi, che molte siano, ed infinite le cose agenti, e parimente le pazienti? *Tee.* Lo abbiamo conceduto. *So.* E pure quando altra cosa con altra si mescola, non genera ella le stesse, ma diverse cose? *Tee.* Così al tutto. *So.* Or dobbiamo dir noi di me, e di te, e delle altre secondo la stessa ragione? Come, diremo noi, che Socrate sano, e Socrate infermo, di nuovo sia a lui simile, o dissimigliante? *Tee.* Forse dì tu questo tutto; cioè, che Socrate infermo sia simile a quel tutto, cioè a Socrate sano? *So.* Per certo tu hai inteso bene; questo stesso io mi dico. *Tee.* Dissimile certo, e diverso. *So.* Peravventura siccome dissimile? *Tee.* E' necessario. *So.* Similmente affermerai tu ancora, ch'egli dorma, e qualunque cose narrammo disopra? *Tee.* Veramente. *So.* Qualunque cosa, che per natura può far alcun' altra, quando riceverà Socrate sano, si valerà ella di me, come di altro, quando infermo, qual di diverso? *Tee.* Certo sì. *So.* E diverse cose genereremo nell' uno, e nell' altro, ed io che patisco, ed ella che opera? *Tee.* Perchè nò? *So.* Qualora sano bevo vino, par egli a me soave, e dolce? *Tee.* Per certo. *So.* Veramente da ciò, che dianzi si è conceduto, lo agente, ed il paziente generarono la dolcezza, ed il senso, ambidue insieme portandosi: ed il senso, essendo dal paziente, fe, che sentisse la lingua; ma la dolcezza dal vino mossa intorno a lui fè che fosse, ed apparisse il vino dolce alla lingua sana. *Tee.* In cotal guisa si è conceduto da noi ciò, che si disse dianzi. *So.* Ma come riceve me malato, primieramente non apprende daddovero il medesimo, essendosi appressato al dissimile. *Tee.* Così è. *So.* Di nuovo Socrate così disposto, e la bevanda del vino generarono diverse cose, intorno alla lingua il senso del sapor amaro, intorno al vino l' amarezza fatta, e mossa, e questo non amarezza, ma amaro, e me non senso, ma senziente piuttosto. *Tee.* Adognimodo. *So.* Dunque ed io così sentendo non mi farò mai niun' altra cosa, essendo diverso il senso di altra cosa, e facendo il senziente alterato, e diverso; nè ciò, che fa me alcuna volta insieme con altro accompagnandosi, generando lo stesso, diverrebbe tale: perchè generandosi altra cosa da altra, si farà straniera, e diversa. *Tee.* Questo è vero. *So.* Nè

io

io a me stesso mi farei tale, nè egli tale si farà a sè stesso. *Tee.* Per certo nò. *So.* Or è necessario, ch' io mi faccia d' alcuna cosa, quando io mi fo senziente, essendo impossibile, che chi sente non senta niente; e quello ancora è necessario, che si faccia ad alcuno, qualora si rende dolce, o amaro, o alcuna cosa sì fatta; essendo impossibile, che si faccia dolce, ma non dolce ad alcuno. *Tee.* Così è adognimodo. *So.* Rimane (29) adunque, com'io penso, o se siamo, che noi siamo vicendevolmente, o se si facciamo, vicendevolmente si facciamo; poichè la essenza nostra è dalla necessità annodata; ma da lei non si annoda niuno degli altri, nè con noi stessi. Dunque segue lo annodarsi vicendevolmente; dimanierachè se dice alcuno, che sia, o si faccia alcuna cosa, così è da riceversi, che avvegna l'esser ad alcuno, ovver il farsi, o di alcuna, o rispetto ad alcuna cosa; ma non debba niuno far professione, che in sè stesso sia, o si faccia cosa niuna, nè concederlo ad altrui, che lo affermasse, così come la ragion antedetta ci ammonisce. *Tee.* Così è al tutto, oSocrate. *So.* Dunque poichè è in me, e non in altrui ciò, che mi fa; io ancora il sento, e non altri? *Tee.* In che modo nò? *So.* Sicchè ho sempre vero il mio senso, essendo egli sempre della mia essenza, ed io giudice, secondo Protagora così di quelle cose, che sono in me, come sono, e di quelle, che non sono, come non sono. *Tee.* Così apparisce. *So.* Qual cosa è d' impedimento oggimai, ch' io non sia sciente, così come anche senziente; come quello, che non m' inganni, nè prenda errore col discorso intorno a quello, ch' è, o si fa? *Tee.* In modo niuno. *So.* Dunque tu hai detto eccellentemente, che nient' altro fosse Scienza, che senso, e concorrano elle nello stesso, secondo Omero, ed Eraclito, e secondo questo genere tutto scorrano tutte le cose a guisa di fiume; ma secondo Protagora sapientissimo, sia l' uomo misura di tutte; ed alla fine secondo Teeteto, concedute le antedette, si faccia senso la Scienza. Peravventura diremo noi, o Teeteto, che questa opinione sia quasi tua prole, poco fa da te generata, e da me tratta già alla luce: o come dì tu? *Tee.* Così è necessario, o Socrate. *So.* (30) Questa, qualunque essa ne sia, alla fine, com' è avviso, l' abbiamo generata appena. Or dopo il parto, com' è in usanza, il quinto giorno dal suo natale celebrando le feste, percorriamo il cerchio delle dispute; e vedi, ch' ella non c' inganni, se peravventura non fosse degna di ammaestramento, ma vana, e falsa. O stimi tu forse, che altutto sia da allevarsi il tuo figliuolo, nè da gettarsi via in alcun modo? O sopporterai

(29) Conchiusione peristabilire la sentenza di Protagora. Che il senso è il vero giudice delle cose, il quale sia dalla nostra essenza, ed a quella si riferisca.

(30) Posata, dopo aver terminata la prova della sentenza di Protagora. V' è uno scherzo di Socrate intorno all' antecedente conchiusione, la quale egli chiama un feto di cui è stato la levatrice. Per il desiderio, e per le preghiere di chi ascoltava si accinge a confutare la sentenza medesima.

terai tu vedendolo regetto, e non arrai forse a male, se alcun lo ti togliesse di mezzo, come tuo primogenito? *Teo.* O Socrate, Teeteto il sopporterà, non essendo fastidioso in alcuna maniera. Ma dì per li Dei, forse non se ne sta egli la cosa così. *So.* O Teodoro, chiaramente tu sei di disputa desideroso, ed uomo buono; pensando, ch' io sia un' arca di sermoni, onde incontinente io possa gettar fuori, e dimostrare, che questo non se ne stia in cotal guisa; ma non consideri quello, che si fa; cioè, che niun parlar mai esce da me; ma sempre da colui, che disputa con esso meco. Io poi non so niente, fuorchè certa picciola cosa, cioè che mi si dà licenza di parlare da alcun savio, e di ricever la sua risposta modestamente; ed ora da lui tenterò di aver questo, di non dir niente per me stesso. *Teo.* O Socrate, tu parli meglio; sicchè ti prego a far in cotal guisa. *So.* Sai tu, (31) Teodoro, d' intorno a che io mi maraviglio di Protagora amico tuo? *Teo.* Di che? *So.* Egli le altre cose mi disse molto soavemente, cioè che quello che a chiunque appare, ancora sia; ma mi sono maravigliato del principio dell' orazione, perchè messosi a scriver della verità, non dica, che il porco, o il cane prodigioso siano misura di tutte le cose, o alcun' altra cosa più maravigliosa di quelle, che hanno senso: onde abbastanza arrebbe magnificamente incominciato adognimodo con sprezzatura dimostrando, che noi lo ammiravamo come Dio per la Sapienza; non essendo egli migliore quanto alla prudenza della rana Girina, non che di alcun altro uomo: o in qual guisa dobbiamo dir noi, o Teodoro? Che se tiene chiunque per vero ciò, che si pensa per lo senso, nè alcun altro giudica meglio lo affetto altrui, nè altri può discerner meglio l' altrui opinione, se sia vera, o falsa; ma (come spesse volte abbiamo detto già) chiunque solamente pensa le cose sue, ed esse tutte son rette, e vere: (32) perchè, o amico, riuscì Protagora così saggio, che si estimasse molto degno maestro degli altri, dandosi a lui ancora ampia mercede; ma noi giudicati più rozzi, e che a lui dobbiamo andar quasi discepoli; essendo egli misura a ciascheduno della propria Sapienza? O come, non diremmo noi, che d' intorno a questo cianciasse Protagora; e di quanto riso ancora noi saremmo meritevoli, e l' arte nostra della comare, io non lo dico. Anzi penso, che tutto lo studio del disputare sarebbe sì fatto: perciocchè questo sforzo di ventilar, e di confutare vicendevolmente le fantasie, e le opinioni, essendo tutte rette, non sarà altro, che

(31) Confutazione di quella sentenza, della quale la prima riprova si è; ch' ella è talmente per sè stessa assurda, che appena indicata è ancora abbondantemente confutata. Imperocchè se si stabilisce, cosa v' ha più di fermo nelle cose, neppure in tutta la società del genere umano; o piuttosto, qual portentosa confusione tra gli uomini non vi sarebbe, se tutto quello, ch' eglino opinano; per vero si dovesse ricevere, come insegna Protagora?

(32) Nota l' ambiziosa insolenza di Protagora, il quale non solamente intrude nella gioventù leggerezze così perniciose, ma ancora le vende a caro prezzo.

che manifeste pazzie; se è vera quella verità di Protagora, ed egli non scherzando abbia parlato, quasi da un luogo occulto del libro. *Teo.* O Socrate, essendoti io amico, come tu ora dicevi, non mai sopporterei, che si confutasse Protagora concedendolo io; nè a te di nuovo vorrei contraddire fuori della mia opinione. (33) Dunque tratta da capo il tutto con Teeteto, parendo, ch' egli fin qui ti abbia troppo diligentemente ubbidito. *So.* O Teodoro, andando tu a Lacedemone nella palestra, vorresti forse vedendo altri ignudi, ed altri vili, spogliandoti non dimostrare la tua bellezza? *Teo.* Ma che ti pare, se a me il permettessero, e mi ubbidissero: come al presente io stimo di persuader voi al permettere, ch' io vegga, nè sia tirato nel gimnasio, uomo oggimai duro; ma che il più giovane, e più tenero combatta? *So.* Or, o Teodoro, se questo a te è così caro, nè a me è molesto ancora, come si dice secondo il proverbio comune. Sicchè di nuovo dobbiamo andare al saggio Teeteto. Deh dì, o Teeteto, primieramente quello, che ora percorremmo. Non ti maraviglieresti ancora tu, se così allo improvviso tu non paressi niente inferiore nella Sapienza a qualunque uomo, ovver Dio: o stimi tu, che manco si dica inverso a' Dei, che agli uomini quella misura di Protagora? *Tee.* Per Giove nò; e mi maraviglio grandemente di ciò che tu addimandi: perciocchè, quando trattavamo, in qual modo dicessero, che quel che appare a ciascheduno, questo ancora fosse, mi pareva, che si dicesse molto bene; ma al presente nel contrario si è di nuovo mutato. *So.* (34) O fanciullo amico, ancora tu sei giovane; e perciò tu ubbidisci, e tosto ti persuade la orazione. Perchè a questo risponderà Protagora, o qualunque altro in difesa di lui. O giovani, e vecchi generosi, applicate l'animo, al ragionamento sedendo, e introducete nel mezzo i Dei (intorno a' quali io escludo, che si parli, e si scriva) se siano, o non sian essi; e dite le cose, le quali il vulgo ascoltandole ammetterebbe (che sarebbe cosa grave, se ciascun uomo nella Sapienza non fosse differente da qualunque animale) ma non rapportate alcun argomento, e necessità; ma solamente valetevi del verisimile: di cui se Teodoro valer se ne volesse, o qualunque altro Geometra nelle dispute della Geometria, niente al tutto non si stimerebbe. Dunque tu, e Teodoro parimente considerate, se volete ricever per istabiliti i ragionamenti d' intorno a cotante cose con persuasioni, e ragioni probabili. *Tee.* O Socrate, non è cosa giusta; nè tu, nè noi il diremmo.

(33) Frapposto alquanto spazio per decoro del ragionamento, s'impone a Teeteto il carico di rispondere.

(34) Altra parte di confutazione senz' artificio, presa dalla maniera di disputare di Protagora; il quale non adoprava fermo dimostrazioni per difendere la sua sentenza, ma trattava solamente con segni verisimili, per spacciare le sue leggerezze con autorità, in luogo di sodi argomenti.

remmo. *So.* (35) Ma è già da considerarsi in altra maniera, come apparisce, secondo il tuo ragionamento, e quello di Teodoro. *Tee.* Altrimenti certo. *So.* Or in questa maniera consideriamo, se sia lo stesso la Scienza, ed il senso, o altra cosa. Perchè a questo apparteneva tutto il parlar antedetto, e perciò abbiamo mosse queste cose molte, e maravigliose. *Tee.* Così è adognimodo. *So.* Consesseremo noi, che qualunque cosa sentiamo vedendo, ed udendo, la medesima ancor sappiamo? Come diremo noi, innanzichè imparassimo la voce de'Barbari, di non udirli, quando parlavano; o di udir, e sapere le cose, che dicono? E di nuovo non sapendo lettere, a quelle risguardando, dimmi, affermeremo noi di non vederle, o di saperle, se le vediamo? *Tee.* O Socrate, ciò che in queste da noi si vede, e si ascolta affermeremo sapere: perciocchè intorno a parte di loro si affermerà da noi di veder, e sapere la figura, ed il colore, e d'intorno a parte di veder parimente, e sapere l'acutezza, e gravezza loro. Ma quello non sentirsi, nè sapersi che i Grammatici, ed Interpreti insegnano, d'intorno ad esse col vederle, nè con lo ascoltarle. *So.* Benissimo, o Teeteto; nè si ha da farsi resistenza d'intorno a ciò, affine quindi tu faccia più profitto: ma guarda ancora quest'altra cosa, che a questo si aggiugne, e considera, in che modo la si possa ributtare. *Tee.* Qual è cotesta? *So.* Questa tale. (36) Se addimandasse alcuno, se fosse possibile, che ciò, che altri alcuna volta imparò, ed ancora il si tiene alla memoria, ed il conserva fisso, tuttavia non sappia lo stesso, di cui si ricorda. In vero, com'è avviso, io tiro il sermone alla lunga, desiderando di addimandare, se alcuno avendo imparato alcuna cosa, ricordandosi non la sappia. *Tee.* Ed in che modo, o Socrate; essendo mostro ciò, che tu dì? *So.* Dunque ciancio io perayventura? Deh considera. Non dì forse tu, che il veder sia sentire, e la visione senso? *Tee.* Il dico sì. *So.* Dunque chi ha veduto alcuna cosa, si fè egli sciente di ciò che sa, secondo questa ragione? *Tee.* Per certo sì. *So.* Ma che, non dì tu, che sia alcuna cosa la memoria? *Tee.* Dicolo sì. *So.* (37) Di alcuna forse, o di niuna? *Tee.* Di alcuna certo. *So.* Dunque di quelle cose, che imparò, e sentì.

(35) Altra confutazione di quel vano pensamento: quella sentenza essere ἐνθυμάτωδος involta in un grandissimo assurdo, d'onde ne segue, ch' ella è falsa. Distingue prima il vocabolo Scienza; cosicchè venga significato il primo sforzo del senso nell' afferrare la cosa, e precedendo l'opera dell'ingegno ne risulti la cognizione adequata, la quale è la vera Scienza; e solo l'altra abusivamente καταχρηστιχῶς, così si chiami. Pone poi per dimostrare quell'assurdo, alcune ipotesi secondo il suo costume.

(36) Prima ipotesi: che il ricordarsi di alcuna cosa la quale abbiamo conosciuto, è saperla; sebbene ancora non l'abbiamo innanzi agli occhi.

(37) Seconda ipotesi: che la memoria si serve del ministero dei sensi; cioè, che noi ci ricordiamo, quando alcuna cosa abbiamo veduto, udito, o compreso per mezzo di qualche altro senso. Della qual cosa parla dipoi più diffusamente.

ſentì. *Tee.* Di certe tali. *So.* Perchè nò? Dunque di quello, che alcuno vide, alcuna fiata ſi ricorda egli? *Tee.* Si ricorda, sì. *So.* Forſe quando chiude gli occhi; o ciò ancora facendo ſi ſcordò? *Tee.* O Socrate, queſto ſarebbe ſconvenevole da dirſi. *So.* Nondimeno fa miſtieri confeſſarlo, ſe vogliamo mantener la ragion antedetta, altrimenti ſvanirebbe ella. *Tee.* Eziandio ſoſpetto per Giove, nè fin ad ora intendo baſtevolmente; ma dì in che modo. *So.* Così chi vede noi diciamo che ſi fè ſciente dello ſteſſo che vede, eſſendo convenuti noi, che ſia lo ſteſſo la viſione, il ſenſo, e la Scienza. *Tee.* Siamo convenuti sì. *So.* Or chi vede, (38) e di ciò che vedeva ſi fè ſciente, ſe chiudeſſe gli occhi, veramente ſi ricorderebbe; ma non lo vedrebbe: non è egli così? *Tee.* Così sì. *So.* Il non veder poi è non ſapere, ſe anco il veder è ſapere. *Tee.* Egli è vero. *So.* Sicchè adiviene, che ciò, che chiunque alcuna volta imparò, ancora mentre ſe 'l ricorda no 'l ſappia, poichè no 'l vede; il che ſe ſi faceſſe, abbiamo predetto, che ſarebbe per dover eſſere certo moſtro. *Tee.* Tu parli il vero. *So.* (39) Dunque pare, che adivegna alcuna coſa impoſſibile, dicendo alcuno, che la Scienza, ed il ſenſo ſia lo ſteſſo. *Tee.* Così appariſce. *So.* Dunque haſſi a dire che l'uno, e l'altro ſia diverſo. *Tee.* Corre riſchio. *So.* (40) Sicchè da capo, com'è avviſo, è da dirſi ciò, che ſia Scienza. Alla perfine, che dobbiamo far noi, o Teeteto? *Tee.* D' intorno a che? *So.* In vero mi pare, che a guiſa di gallo dappoco, innanzichè abbiamo vinto ſi diamo al cantare, ſaltando fuori della diſputa. *Tee.* In che modo? *So.* Per via di conteſa. Ci è avviſo, che noi contenti rimaniamo, avendo confeſſato intorno alle conceſſioni de' nomi; e con certa tal coſa avendo vinto la diſputa, non ſi avvediamo di far lo ſteſſo, che ſi facciano quegli uomini gravi; non facendo profeſſion noi di contenzioſi, ma di ſaggi sì. *Tee.* Non intendo ancora, come tu dì. *So.* In vero ſforzerommi di dichiarar ciò ch'io ſento d' intorno a queſto: perciocchè abbiamo ricercato, ſe chi imparò alcuna coſa, e ſe la ricorda, non la ſappia; e dimoſtrato, che chi vide, e chiuſe gli occhi ſi ricordi, ma non vegga; e l' abbiamo dimoſtrato inſieme ignorante, e ricordevole; il che è impoſſibile. Ed in cotal guiſa

(38) Terza ipoteſi. Benchè il ſenſo non ſia preſente, ci è però preſente la memoria della coſa compreſa per mezzo del ſenſo.

(39) Conchiuſione derivante da quelle ipoteſi conceſſe, in queſto modo. Se la Scienza è ſenſo, e quello ſi ſente, che col ſenſo ſi percepiſce; ne ſegue, che noi quelle coſe ſolamente ſappiamo, le quali ſono preſenti, e ſottopoſte ai noſtri ſenſi. Ma ſapendo noi anco le coſe che ſono lontane, ſiccome è dimoſtrato dalla facoltà della memoria; ne ſeguirebbe, che ſi congiungerebbero coſe incongiungibili, cioè ſapere, e non ſapere. Il che eſſendo aſſurdiſſimo, ne ſegue, ch' è aſſurdiſſima quella ſentenza, la quale è involta in queſto aſſurdo.

(40) Redarguzione degli ultimi argomenti, che ſcemavano l'autorità della ſentenza di Protagora. Socrate adunque per moſtrare di oprare con buona fede, forma un nuovo eſame dei ſuoi argomenti, come ſe aveſſe intrapreſo la difeſa della contraria ſentenza.

guisa la favola di Protagora al tutto svanì, e parimente la tua, che il senso, e la Scienza fosse lo stesso. *Tee.* Apparisce. *So.* O amico, in niun modo così, com'io penso, se il padre dell'altra favola sopravvivesse; ma l'arrebbe forte difesa: ma ora la perseguitiamo orba de'padri: perciocchè nè i tutori, i quali lasciò Protagora, del cui numero uno è Teodoro, le vogliono dar ajuto; ma noi per giustizia al difenderla si daremo. *Teo.* Non già io, o Socrate; ma Calia piuttosto figliuolo d'Iponico tutore delle cose di lui. Or noi in certo modo si siamo inclinati maggiormente dai sermoni nudi alla Geometria; nondimeno ti arremo obbligo, se a lui presterai ajuto. *So.* O Teodoro, tu parli bene, dunque considera il mio ajuto: perciocchè se alcuno non applicasse la mente alle parole, confesserebbe cose di queste più gravi, come siamo soliti il più delle volte di confessar, e negare: vuoi tu ch'io a te dica in qual guisa, o a Teeteto? *Teo.* Anzi ad ambidue in comune; ma il più giovane risponda: perchè errando fia manco biasimato. *So.* (41) Or io mi dico una quistione molto difficile, la qual è sì fatta, com'io penso. E' egli possibil forse, che chi conosce alcuna cosa, non sappia quel, che sa? *Teo.* Che risponderemo, o Teeteto? *Tee.* Io penso certo impossibile. *So.* Non, se tu porrai, che il veder sia sapere: perchè qual cosa risponderesti alla quistione inevitabile, secondo il proverbio ritenuto nel pozzo, se alcun uomo intrepido ti addimanderà prendendoti l'un degli occhi colla mano, se tu vedi la veste? *Tee.* Non con questo, dirò, come penso; ma con l'altro sì bene. *So.* Dunque vedi tu, e non vedi parimente lo stesso? *Tee.* In un certo modo sì. *So.* In vero dirà egli: Non ti domando questo, nè ti ho ricercato in che modo; ma se quello che tu sai, ancor non sappi. Ma par ora che tu vegga ciò, che non vedi; e hai confessato dianzi, che il vedere sia sapere; ma il non veder non sapere; pensa dunque ciò, che da questo ti avvegna. *Tee.* Per certo il contrario a quello, ch'io mi aveva supposto. *So.* O maraviglioso, peravventura più cose di cotal sorte ti sarebbono avvenute, se alcun più oltre avesse da te ricercato, se fosse lecito sapere, e l'acuto, e lo ebete, e saperlo dappresso, ma non da lunge; e lo stesso grandemente, e lentamente; ed altre cose infinite: le quali con insidie ricercando l'uomo di celata armato, e condotto al dire colla mercede, quando tu ponevi lo stesso Scienza, e senso, gettatoti nell'udito, nell'odorato, e per ordine negli altri sensi, ti riprenderebbe tenendoti, nè lasciandoti, innanzichè tu maravigliato della esquisita sapienza, non fossi stato vinto da lui: onde avendoti preso, e legato,

41. Il principale argomento di Socrate contro Protagora era. Se si concedesse, che la Scienza è senso, si unirebbero cose contrarie, cioè il sapere, e il non sapere. Si risponde in difesa di Protagora, che ciò è bensì vero *simpliciter*; ma può accadere *secundum quid*, *κατά τι*, che la cosa stessa si sappia, e non si sappia, non già nella maniera medesima, ma per ragione delle varie circostanze.

gato, ti arrebbe riscosso con tanti danari, in quanti fosse parso a te, ed a lui di convenire. Dunque qual ragione potresti dir tu, che fosse per assegnar Protagora in difesa delle cose sue? Come dobbiamo noi tentar di dire altra cosa? *Tee.* Si. *So.* (42) Egli, come penso, ti verrà allo incontro; e per certo dispregiando noi, e tutto ciò, che diciamo in prestandoli ajuto, dirà: Questo buon Socrate avendo interrogato il fanciullo, se fosse possibile, che lo stesso parimente del medesimo si raccordasse, e no 'l sapesse; ed egli temendo l'abbia negato, per quello che non poteva preveder la cosa: mi ha dimostrato nel disputare degno di riso. Ma questo, o Socrate pigrissimo, se ne sta così. Qualora considerando tu per mezzo della interrogazione alcuna delle cose mie, se chi fosse addimandato errasse in rispondendo lo stesso, che ancor io sarei per rispondere; io sarei confutato: ma se diversa cosa; solamente colui, il qual risponde. Primieramente pensi tu forse, che ti sia per conceder alcuno, che sia memoria in chi si sia, quando egli non più patisce d'intorno a quello, che patì; e tale non sia la passione, qual era stata mentre pativa? E' forte lontano. O stimi tu, che sia per aver paura in ammettendo, che possa lo stesso conoscer parimente il medesimo, e no 'l sapere? Che se peravventura ciò egli tenesse, pensi tu, che sarebbe per conceder mai, che lo stesso fosse per dover esser quello, ch'è dissimile a ciò ch'era, innanzichè fosse dissimile; ed alcuno sia maggiormente costui, ma non costoro, e si facciano essi infiniti, facendosi dissomiglianza; se facesse ora bisogno di schivare vicendevolmente l'uccellar delle parole. Alla fine, o beato, egli dirà, venendo tu più generosamente a ciò ch'io dico, se puoi confutarmi che non si facciano proprie le sentimenta a chiunque di noi; o facendosi elle come proprie, niente più si faccia a quel solo ciò che apparisce; o facendo bisogno che siano, sia lecito di nominare cui ciò apparisce. Or mentre narri i porci, ed i cani prodigiosi, tu non solamente ti rendi porco; ma persuadi chi ascoltano a far lo stesso negli scritti miei; nè fai bene. Perchè io affermo veramente, che se ne stia (come ho scritto) la verità, che ognun di noi sia misura delle cose, che sono, e non sono; ma infinitamente l'un dall'altro in questo discordante; essendo altre cose a costui, ed apparendo, ed altre a quello. E' molto lontano, ch'io neghi, che sia la Sapienza, e l'uomo savio; anzi io stesso mi chiamo savio, il quale cambiando la condizion di colui, cui pajono i mali, e sono, fa che pajano beni, e siano. Alla fin poi non sola-

(42) Dimanda a Socrate, che nell'argomentargli contro tratti con buona fede. Imperocchè Socrate aveva tacciato Protagora di temerità, e mala fede. Indi che combatta con sodi argomenti, e non inveisca contro la persona dell'Avversario con ingiuriose parole.

ſolamente ſegui colle parole il mio parlare; (43) ma in cotal guiſa impara ciò, ch' io dico più chiaramente, e quello riduciti alla memoria, che ſi diſſe dianzi; che pare, ed è amaro all' ammalato ciò ch' ei mangia, ed al ſano in contrario; ed appariſce. In vero non fa miſtieri che per queſto nè l' un, nè l' altro di coſtoro ſi affermi ſavio; non eſſendo poſſibile, nè eſſendoſi da incolpare, che ſia pazzo lo malato, perchè ciò penſi; incontrario ſavio il ſano, ſtimandolo diverſo. Ma in altro abito è da permutarſi, eſſendo l' altro abito migliore; così ancora d' intorno alla diſciplina ſi dee cangiare d' altro abito in migliore. Il medico veramente muta con medicamenti; il Sofiſta con ſermoni: perciocchè non ha fatto alcuno, che chi falſamente penſa ſi ſtimi poſcia di penſar veramente; non potendo niuno penſar le coſe, che non ſono, nè altre fuor di quelle, le quali patiſce; or queſte ſempre ſon vere. Nondimeno può far altri, che chi con abito di animo corrotto le ſi ſtima congiunte, poſcia colla mente ſana, le ſtimi alcune coſe diverſe, le quali da molti per la ignoranza ſon nominate vere fantaſme. Io dico poi, che ne ſian altre di altrui migliori; ma non vere in alcun modo. Ma, o Socrate amico, è ſorte lontano ch' io chiami i ſapienti rane; anzi riſpetto a'corpi, medici, riſpetto alle piante, contadini. Perciocchè io mi dico, che queſti uomini, qualora alcuna coſa loro ſi è malata, apportino ſenſi buoni, ed integri, e veri alle loro piante, in vece di ſenſi corrotti; ancora i ſaggi, e buoni retori facciano, che i beni pajano alle città di eſſer buoni in luogo de' mali: (44) perchè qualunque coſa pare che ſia giuſta, ed oneſta a ciaſcuna città; eziandio queſta è a lei sì fatta, mentre così la penſa: ma il ſapiente per qualunque mali ſono in loro, fa che ſiano, ed appajan beni. Secondo la ſteſſa ragione, il Sofiſta poſſente in ammaeſtrar così coloro, che ſon diſciplinati, è ſaggio, ed è degno appreſſo agli auditori di ampia mercede; ~~ed in cotal guiſa ſono altri~~ d' altrui più ſaggi, nè alcun ſi penſa il falſo. E tu dei ſopportar queſto, o volendolo, o' nò, eſſendo miſura; oſſervandoſi queſto ſermone d' intorno a queſte coſe. Del quale ſe in alcun modo di nuovo puoi da principio dubitare, dubitane con ragioni contraddicendo; ma ſe ti aggrada interrogando, interroga. Non eſſendoſi ciò da ſuggire, ma ſopra il tutto da cercarſi da chi hanno intelletto; (45) pure diportati in maniera, che

(43) Oppone Protagora, cioè quello che lo difende, una diffuſa ſpiegazione della ſua ſentenza. Egli non nega, che un uomo ſia differente dall' altro, dimodochè vi ſiano alcuni più ſapienti: è però vero che i ſenſi non ſono fallaci, e ſono veri ſinchè operano ſopra la fantaſia; dimodochè queſta penſa, che ſia vero ciò che dai ſenſi è percepito, ed a lei portato.

(44) Nota chiaramente quella efficacia dei ſenſi anco nelle ragioni delle coſe giuſte ed oneſte; dimodochè quello, che a cadaun uomo, ed a tutta la città par giuſto ed oneſto, ſia giuſto ed oneſto finchè lo pare.

(45) Ripete l'antecedente richieſta, che Socrate tratti con buona fede, acciocchè le coſe poſſano eſaminarſi tranquillamente, e ſenza veruna perturbazione.

che d' intorno allo interrogare tu oltraggioso non sia. In vero egli è cosa disconvenevole, che quel uomo sia sempre nel parlar ingiurioso, il qual fa particolarmente professione di tener cura della virtù. Or è egli il far ingiuria intorno a cose tali, quando alcuno non si esercita in disparte parlando come abbia a contendere, ed a parte come abbia a disputare: conciossiachè d'intorno al certame egli scherzi, ed erri in quanto può; ma nel disputare faccia da buon senno, e corregga il disputante, dimostrandoli solamente quelli errori, ne' quali egli cade per sè stesso, e s' inganna per le dispute passate. Se così farai, coloro, che converseranno con esso teco, accuseranno loro stessi, e non te cagione del loro turbamento, e dubitanza; e di subito sarai seguito, ed amato da loro, avendo essi in contrario in odio sè stessi; e da sè ricorreranno alla Filosofia, acciò fatti altri, depongano in un certo modo l' abito primiero. Ma se, come il vulgo, il contrario farai, ti avveniranno ancora cose contrarie, e dimostrerai, che gli amici in vece di Filosofi, quando si saranno fatti vecchi, abbiano in odio questo esercizio. Dunque se da te sarò ubbidito, il che dianzi si disse, non ostilmente, nè contenziosamente, ma con animo placido, e mite assentendo; considererai veramente ciò che vogliamo inferire, quando da noi si dice, che si muovano tutte le cose; e ciò che pare a chiunque sia questo ancora, ed all' uomo privato, e alla città; e da questo poscia investigherai, se sia lo stesso, o altra cosa la Scienza, ed il senso; nè, come poco fa hai considerato, secondo la usanza delle parole, e de' nomi, i quali tirando il vulgo dovunque li torna bene, tra loro frammette varie sorti di dubitanze. Queste cose picciole, o Teodoro, da picciole traendo, tentai secondo il potere nella difesa dell' amico tuo. Che s'egli vivesse maggiormente arrebbe difeso le cose sue.
Teo. O Socrate, scherzi, avendo tu fortemente combattuto per lui.
So. (46) O amico, tu parli bene; ma dimmi, hai tu forse considerato, che poco fa diceva Protagora, e ci villaneggiava, perchè disputando col giovanetto per paura di lui contendessimo con gli scritti suoi; e chiamando egli questa certa sorte di urbanità, e inalzando la misura di tutti, ci comandò, che versassimo seriamente d' intorno al suo ragionamento? *Teo.* Perchè, o Socrate, non vuoi tu, ch' io l'abbia considerato? *So.* Che dunque? Comandi tu, che li ubbidiamo? *Teo.* Sommamente. *So.* Or tu vedi, che tutti costoro sono fanciulli, fuori che te. Sicchè se a lui crediamo, fa mistieri ch'io, e tu parimente da buon senno esaminiamo il parlare di lui, interrogandoci vicendevolmente, e rispondendoci; acciò da capo non ci accusi,

(46) Nuova orditura di confutazionè più ferma, e nervosa della prima contro la sentenza di Protagora. Socrate afferma in primo luogo rispondendo ai Pitagorici, che gli dimandavano buona fede, ch'egli tratta candidamente, e che spontaneamente chiamava i compagni di Protagora alla difesa della sua sentenza.

cuſi, che quaſi ſcherzando co' giovanetti, abbiamo conſiderato il ſuo parlare. *Teo.* Ma che? Teeteto non ti ſeguirebbe egli meglio in inveſtigando, che molti uomini barbuti? *So.* Non di te meglio, o Teodoro. Dunque non iſtimare, che a me faccia biſogno preſtar ajuto per ogni via al tuo amico morto, ed a te niuno; ma ſeguimi, ti prego, alquanto, affinchè ſolamente ritroviamo queſto: ſe convegna a te di eſſer miſura nelle figure della Geometria; o tutti parimente, come tu, ſiano periti nell' Aſtronomia, e nelle altre facoltà, nelle quali meritamente pare che tu ſia eccellente. *Teo.* Egli è malagevole, o Socrate, che chi ti ſiede appreſſo, non ti riſponda. In vero poco innanzi io impazziva, dicendo, che tu ſareſti per concedermi, ch' io non mi metteſſi alla conteſa, ed affine non foſſi aſtretto a guiſa de' Lacedemoni. Ora è avviſo, che tu piuttoſto declini a Scirone: conciossiachè i Lacedemoni comandino, o che ſi ſpogli, ovver ſi parta: ma pare a me, che tu piuttoſto, ſecondo Anteo, facci queſt' azione; non permettendo innanzi a chi vi entra, che nudo tu non lo abbia sforzato a contender teco. *So.* O Teodoro, tu hai ritrovato una ſomiglianza confacevole al mio male; nondimeno io ſon più robuſto di loro: perchè infiniti Ercoli già, e Teſei uomini forti nel dire, ridotti meco alla conteſa, ſi renderono ſtanchi; io pure niente più ceſſo: sì fattamente, mi ha aſſalito certo amor ardente di eſercizio intorno a queſto. Dunque non m' invidiar tu, che non eſercitandoti meco, a te, ed a me non giovi parimente. *Teo.* Non più oltre fo reſiſtenza; ma menami come ti aggrada. Io convinto ho da portar al tutto queſta quaſi fatale neceſſità, la qual tu mi ordinerai; nondimeno io non mi ti poſſo conceder oltre a quello, che tu hai propoſto. *So.* Ciò ſia a ſufficienza; ma queſto mi oſſerva, affine non c' inganniamo, facendo certa ſorte puerile di ragionamenti, e perciò alcun di nuovo ci riprenda. *Teo.* Sforzerommi certo ſecondo il potere. *So.* (47) Dunque riaſſumiamo queſto primieramente, che di ſopra ſi è tocco da noi, e vediamo, ſe ſi riprenda bene, o nò il parlar di colui, col quale dice, che ognuno ſia baſtevole a sè ſteſſo alla prudenza. Per certo ci ha Protagora conceduto, che ſiano alcuni tra loro differenti intorno a quello, ch' è meglio, ovver peggio, e ſian eſſi ſapienti: o non è egli così? *Teo.* Ci ha conceduto, sì. *So.* Dunque s' egli preſente l' aveſſe confeſſato, nè noi conceduto; in favore di lui non ſarebbe miſtieri col riaſſumer queſto di confermarlo. Ma ora alcuno forſe potrebbe giudicare, che non affermaſſimo veramente la ſua confeſſione; però meglio è, che ſi confeſſi più chiaramente, come ciò ſi ritrovi, non eſſendo poca differenza, s' egli ſe ne

ſtia

(47) Dopo aver ripetuto il capo della controverſia, tratta contro Protagora anco con le ſteſſe ſue parole. Imperocchè di ſopra aveva conceduto, che tra gli uomini alcuni ſono più ſapienti degli altri.

stia così, o altrimenti. *Teo.* Tu parli il vero. *So.* Dunque non dall' altrui cose, ma dal sermone di lui, riceviamo lo assenso quanto più si può brevemente. *Teo.* In che modo? *So.* Così. Che ciò che pare a chiunque, diss' egli, sia in colui, in cui apparisce. *Teo.* Per certo il dice egli. *So.* (48) O Protagora, dunque ancora noi diciamo le opinioni dell' uomo, anzi di tutti gli uomini; e si affermi da noi, che niun affatto non pensa di esser in parte più saggio degli altri, ed altri in parte più saggi di lui: perciocchè o non tengono essi qual Dei coloro, che in tutte le cose sono eccellenti, ne' grandissimi pericoli, qualora corrono rischio nel campo, o nelle malattie, o nel mare, e li pensano salvatori loro; non avanzando essi in niun' altra cosa gli altri, che nella Scienza; e cercano per precettori, e capitani di loro stessi, e degli altri animali, ed opere chi comunemente sono stimati di esser bastevoli, così allo insegnare, come al signoreggiare? D' intorno a queste cose tutte diremo altro noi, se non che gli uomini stimino, che presso loro vi sia la Sapienza, e la ignoranza? *Teo.* Niente altro. *So.* Non istiman essi, che sia Sapienza il vero discorso; ma la ignoranza falsa opinione? *Teo.* Perchè nò? *So.* (49) D'intorno a che, o Protagora, si valeremo noi del sermone? O da noi si dirà, che si pensino gli uomini sempre il vero; o alcuna volta il vero, ed altra volta il falso ancora? Seguendo da tutte due le parti, che non sempre pensino il vero; ma e l' uno e l' altro. Perchè considera, o Teodoro, se volesse Protagora, o tu peravventura contender, che non sia alcuno, il qual pensi, che sia altri imperito, o si pensi il falso. *Teo.* Ciò è incredibile, o Socrate. *So.* Ma se ne scorre il parlar in questa necessità, la qual predica, che l' uomo sia misura di tutte le cose. *Teo.* In che modo? *So.* Quando tu giudicando alcuna cosa teco, mi dimostri la opinione di alcuno, in te si ritrova secondo la ragione di lui il vero; ma dimmi non si possiamo far noi altri giudici del tuo parere? O giudichiamo, che tu stimi sempre il vero? O infiniti contendono ogni giorno teco, avendo contraria opinione alla tua, e pensando, che tu giudichi, e pensi il falso? *Teo.* Per Giove, o Socrate, moltissimi sono (come dice Omero) coloro, i quali mi danno noja d' intorno alle cose umane. *So.* Che adunque? Vuoi tu che diciamo, che allora tu presso di te pensi il vero, ma presso ad infiniti il falso?

Teo.

(48) Amplifica ed illustra con una ipotesi rettamente stabilita quell' assenso dell' avversario, acciocchè più riluca l' assurdo che ne nasce. La ipotesi è questa: che in tutti gli uomini per un certo naturale istinto regna una opinione, per la quale stimano di essere sapienti, o ignoranti.

(49) Assunzione di quella ipotesi. In questa sentenza comune a tutti gli uomini, si deve egli stabilire, che tutti sentano il vero? Certamente ne seguirebbe un infinito disordine di cose e si congiungerebbero insieme cose disparate *ἀταξία*, e contrarie. Come ciò sia per essere lo insegna anco nello stesso esempio di Protagora. Imperocchè può darsi, che altri abbraccino la sua opinione, altri la rigettino. Come dunque può essere, che tutti opinino con egual verità?

Teo. Dalla ragione che si è detta, pare che sia necessario. *So.* (50) Che poi appresso Protagora? Non è egli necessario? Che s'egli non avesse pensato, che l'uomo fosse misura, nè il vulgo ancora come lui; sarebbe egli bisogno che alcun tenesse questa verità, ch' egli scrisse? Ma s'egli lo stimi, ma non la moltitudine; saprai tu primieramente quanto sono più quelli, cui non pare, che a chi pare, che maggiormente egli non sia, che sia? *Teo.* Egli è necessario: poichè secondo qualunque opinioni, e sarà, e non sarà egli. *So.* Poscia se ne sta questo bellamente: conciossiachè egli secondo la sua opinione in un certo modo stima vera la opinione de' discordanti, con la qual credono, ch'egli mentisca, mentre concede, che tutti pensino le cose, che sono. *Teo.* Senza dubbio. *So.* Dunque ammetterà, che sia falsa la sua, se confessa, che sia vero il giudicio di coloro, i quali vogliono, ch'egli pensi il falso. *Teo.* E' necessario. *So.* Ma gli altri non concedono essi a loro stessi di mentire? *Teo.* Per certo nò. *So.* Costui confessa ancora esser questa vera opinione, secondo quello che scrisse. *Teo.* Apparisce. *So.* (51) Dunque da tutti incominciando si dubiterà da Protagora; anzi allora da lui concederassi, quando concede a chi dice cose contrarie, ch'egli pensi cose vere; che nè il cane, nè qualunque uomo sia misura, nè verun altro, il quale non conosca: non è egli così? *Teo.* Sì certo. *So.* Dunque dubitandosi da tutti, non arrà niuno per vera la verità di Protagora, nè gli altri, nè egli stesso. *Teo.* O Socrate, noi diciamo troppo male incontro all' amico mio. *So.* O amico, egli è incerto se noi trascorriamo il retto; essendo verisimile, che ritrovandosi egli più vecchio, sia ancora più saggio di noi. Il quale se incontinente ci dimostrasse la testa fuori, dopo l' aver d' intorno a molte cose confutato, com' è verisimile, così me, che ciancio, come te, il quale assentisci; nascondendosi si partirebbe correndo. Ma fa mistieri nondimeno, che si vagliamo di noi stessi, quali siamo, e si dica da noi sempre lo stesso, che apparisce. Or dobbiamo dir noi, che chiunque sia per conceder, che sia alcuna cosa diversa, per quello, che l'un dell'altro sia più saggio, o più ignorante? *Teo.* A me par sì *So.* Diremo forse ancora noi, che a questo modo massimamente si stabilisca il parlare, secondochè noi abbiamo sottoscritto, difendendo Protagora, che molte cose inquanto appariscono, intan-

(50) Amplificazione della antecedente conchiusione, che viene per sè medesima, quasi dalle orme della sentenza di Protagora. Se tutto quello, che pare agli uomini è vero, ne segue esser vero, che la tua sentenza, o Protagora, è falsa: poichè molti la stimano falsa. Onde la tua verità, che tu tanto lodi, non è vera.

(51) Sebbene Teodoro si sforza con una distinzione, che con quel dire *μέτρον ἁπάντων misura di tutte le cose*, non sieno significati universalmente tutti gli uomini, ma solamente i più sapienti; afferma non ostante Socrate, che quella sentenza di Protagora si deve da tutti rigettare: poichè confonde le nature, e le differenze di tutte le cose, ed introduce una vagante perturbazione nella società del genere umano.

intanto ſiano appreſſo a ciaſcheduno, calde, ſecche, dolci, e il rimanente di sì fatta ſorte? Che ſe confeſſerà, che d'intorno ad alcune ſia differente l'uno dall'altro, confeſſerà veramente intorno alle coſe appartenenti alla ſanità, ed alla malattia non eſſer baſtevole qualunque donnicciuola, o fanciullo, ed animale a guarir sè ſteſſo, conoſcendo ciò che a lui è ſalutifero; ma eſſer qui differenti l'uno dall'altro, ſe ſono eſſi in alcun luogo. *Teo.* Ancora a me pare così. *So.* Più oltre, d'intorno alle coſe civili, che qualunque città (ſtimandole oneſte, e turpi, giuſte, ed ingiuſte, e ſante, ed empie) le ſi pone loro legittime; le ſteſſe dirà egli veramente, che ſiano a ciaſcheduna, e d'intorno ad eſſe non ſia il privato niente più ſaggio del privato, e la città della cittade. Ma d'intorno al porre le coſe utili, o inutili a loro ſteſſe, qui, ſe in alcun luogo, confeſſerà di nuovo eſſer differente il conſiglier dal conſigliero, la Repubblica dalla Repubblica nel ritrovar la verità: nè oſerà di ammetter mai, che qualunque città ordina alcune coſe, ſtimandole utili a sè, le ſteſſe ſempre ſiano per giovarle; ma là ove io dico, cioè nelle coſe giuſte, ed ingiuſte, ſimilmente nelle ſante, e nelle profane vogliono aſſerire, che niuna di eſſe per ſua natura tenga la ſua ſoſtanza; ma ciò, che pare comunemente, allora ſi faccia vero, quando pare, e mentre parerà egli. E chiunque affatto non raccontano la opinione di Protagora, in certo modo maneggiano la Sapienza così. Ma, o Teodoro, ci occupa diſputa maggiore, la qual eſce incontinente dalla minore. *Teo.* (52) O Socrate, noi ſiamo ozioſi. *So.* Ci par sì, ed altra volta, uomo beato, ho ſpeſſo conſiderato queſto, e principalmente ora, che chiunque verſa al dilungo nella Filoſofia, al tutto par veriſimilmente retore degno di riſo, quando ſe ne va a' giudicj. *Teo.* In che modo dì tu queſto? *So.* Egli è avviſo, che chi da giovani ſi travagliano ne' giudicj, e nella piazza, pareggiati a coloro, che ſon avvezzi nella Filoſofia, e ne'ſtudj sì fatti, ſiano a' ſervi ſomiglianti allevati fra perſone civili. *Teo.* In che modo? *So.* In quanto, come dicevi, hanno eſſi comodità, e nell'ozio diſputano in pace. Come al preſente noi rinovia-

(52) Digreſſione. Poichè aveva detto, che con queſta ſentenza ſi confonde la prudenza civile, ſoggiunge quindi darſi occaſione ad una queſtione difficiliſſima, ed aggiunge una neceſſaria ſcuſa della proliſſità della diſputa, ch'è intricata in varj epiſodj. Rigetta la cagione di queſta proliſſità in un certo coſtume dei Filoſofi, i quali eſſendo eglino incivili (ἀπολίτευτοι) ignoranoquel'a rotonda, e breve maniera di dire. Scorre però con queſta occaſione più liberamente nel comun luogo dei coſtumi, ed iſtituzioni del Filoſofo. Ma queſto avventizio ragionamento ſerve maravglioſamente per la ragione del principale argomento. Imperocchè Platone eſpone e quale ſia il vero Filoſofo, e a qual coſa debba applicarſi, e con quali contraſſegni ſi diſtingua dagli uomini politici, e volgari. Indi nota la cagione di quella Filoſofica proliſſità; la quale naſce perchè il Filoſofo attende ſeriamente alla ſoda cognizione delle coſe. Ma eſſendo la fretta nemica di queſta per tutti i numeri aſſoluta cognizione, perciò nella ricerca delle coſe, il Filoſofo progrediſce più lentamente, e talvolta ſi abbandona a lunghi rigiri di ragionamenti, acciocchè per la fretta niente gliſc appi.

noviamo il parlare la terza volta già: così coloro ancora, se la ragione, che segue poscia piacesse più loro della primiera, come a noi adiviene; non terrebbon cura, se lungamente dicessero, o brevemente alcuna cosa, purchè conseguissero il vero: ma questi sempre parlano occupati, sollicitandoli l'acqua, che scorre; e non vien loro conceduto di parlare d'intorno a quello che desiderano; ma soprastà lo avversario, portando la necessità, e la sottoscrizione da leggersi appresso, oltre le quali non si può dire alcuna cosa; e le chiamano giuramento da schivar la calunnia. Or i ragionamenti sempre sono del servo inverso a quel padrone, che nel giudicio siede, e tiene in mano la sentenza: ancora non si fanno le contese indarno mai, ma d'intorno al caso; e spesse volte si tratta eziandio della vita: onde si fanno attenti, e bruschi, sapendo adular il padrone così colle parole, come gratificarlo con le opre; e sono uomini vili, e non dotati d'animi retti; perciocchè la servitù ch'ebbero da giovani levò loro lo agumento, e la bontà, e la libertà; astringendoli a commetter scelleratezze torte, e perverse; imprimendo ancora ne'teneri animi gran pericoli, e paure: le quali non potendo essi sopportare con la giustizia, e con la verità, rivolti incontinente alle bugie, ed alle vicendevoli ingiurie, s' inclinano per tutto, e si rompono; inmodochè non avendo più niente di sana mente terminano da giovani in esser uomini, facendosi gravi, e savj, com'essi pensano: e tali sono costoro, o Teodoro. Ma vuoi tu che si racconti da noi degli uomini della nostra compagnia, o lasciandoli piuttosto, si rivogliamo di nuovo al disputare; affine che, così come poco innanzi si diceva, non si abusi da noi troppo la libertà del parlare, e della digressione? *Teo.* O Socrate, in verun modo nò, ma dicasi: perchè dicesti molto ben questo, che non noi, che balliamo, siamo in ciò ministri de'ragionamenti; ma siano i ragionamenti nostri a guisa di servi, e qualunque di loro aspetti allora d'esser fornito da noi, quando ci pare; non soprastando a noi nè giudice, nè spettatore, come a' Poeti, per riprenderci, e signoreggiarci. *So.* Dunque diciamo, poichè ti pare, di chi sono principali: perchè a qual fine dee parlar alcun di coloro, i quali versano vilmente nella Filosofia? Dunque essi da giovani non sanno primieramente la via alla piazza: nè ove sia il giudicio, o il consiglio, nè ove sia alcun'altra comune ragunanza della città, e non veggono, nè ascoltano leggi, e decreti, o detti, o scritti. Le sollecitudini poi delle compagnie, le quali risguardano a' Magistrati, e i ridotti, e le cene, ed i lascivi convitti insieme colle donne sonatrici neppur in sogno a loro si fanno innanzi; essendo (come si suol dire) loro celato, piucchè l'arena del mare, se la città per l'addietro abbia avuto già bene, o male, o qual male, o brutta nota tenga alcun da'suoi maggiori, o donne, ovver uomini: e tutto

to questo ancora non sa di non sapere: conciossiachè da loro non si astegna per causa di fama; ma veramente il corpo solo di lui giace, e versa nella città; la mente poi, come dice Pindaro, poco, anzi niente ciò stimando, vola per tutto misurando quello, ch'è sotto la Terra, e ciò ch'è sopra, e trapassando con arte il Cielo, investiga tutta la natura di tutte le cose, che pertengono all'universo, in niun modo applicandosi ad alcuna di quelle che sono vicine. *Teo.* In che modo dì tu questo, o Socrate? *So.* Che così come cadendo Talete nella fossa, mentre egli alle stelle intento risguardava il Cielo, certa fantesca di lui troppo facetamente il riprese, che mentre si affaticava di veder le cose, che son nel Cielo, non vedesse quelle, che li erano vicine, e tra piedi; similmente si potrebbe ciò rinfacciar a tutti quelli, che versano nella Filosofia; essendo al Filosofo celato non pure ciò, che faccia il prossimo di lui; ma quasi se sia uomo, o animale: ma investiga egli studiosamente quello, che sia l'uomo, e qual azione, o passione propria di lui. O Teodoro, intendi tu, ovver nò? *Teo.* Intendo veramente, e che tu dì la verità. *So.* Dunque, o amico, come abbiamo detto dianzi, se alcuna volta un uomo tale è a disputar astretto o con alcun privatamente, o pubblicamente in giudicio, ovver altrove di ciò ch'è tra piedi, e nel cospetto, non solamente muove le risa alle fantesche, ma al rimanente ancora delle genti, come quello che cade nelle fosse, ed in molte ambiguità per la ignoranza. E questa certa disconvenevolezza è grave, dando nota ella di dappocaggine: perciocchè nel biasimare non ha proprietà niuna di biasimar chi si sia, quasi non sappia il male di alcuno, dal non averne posto diligenza d'intorno a questo. Dunque ignorante essendo, par degno di risa, eziandio nel lodare, e nello innalzar gli altri, non simulando ei niente, o dissimulando; ma apertamente ridendo par di esser frappatore: conciosiachè quando sente lodar il tiranno, ovver il Re, stima che s'innalzi un certo porcaro, o pastor di pecore, o bifolco, che munga abbondevolmente; nondimeno stima egli questa differenza, che i Re, ed i tiranni inimichevolmente, e con insidie curino lo animale, ed il mungano. Egli è necessario poi, che siano villani, e grossi non manco per l'ozio, che i pastori, attorniati dalle muraglie, come il pastor nel monte dalle lor cinte. Ma quando egli ode predicarsi dieci mila campi di terra, o ancora più, come si possegga certa gran cosa da colui, che li tiene; pensa di udire certe picciole cose, essendo egli solito di risguardare tutta la Terra. Oltre ciò qualora alcun racconta la nobiltà della stirpe, qual valoroso, potendo dimostrar sette avi ricchi tutti; stima laudi sì fatte d'animo ebete, e di coloro, che risguardano piccioli cose; non essendo possente per la ignoranza di risguardare alla natura di tutto il mondo, e pensare, che qualunque di noi

abbia avuto infinite migliaja d'avi, e proavi, nel cui numero trapassarono infiniti ricchi, e poveri Re, e servi, e Barbari, e Greci. Anzi quando altri annovera la stirpe di venticinque maggiori, e in Ercole figliuolo di Anfitrione porta la origine, par a lui cosa disconvenevole rispetto alla viltà della cosa: ma come che il xxv. da Anfitrione in suso fosse tale, qual sorte li fosse per avvenire, e il quinquagesimo da lui; se ne ride, non potendo essi considerare, e discacciare la vanità dell'animo pazzo. D'intorno a queste cose tutte uno sì fatto vien deriso dal vulgo, parte essendo, come pare superbo, parte perchè non sa le cose, che li sono presso, e dubita d'intorno a qualunque cosa. *Teo.* O Socrate, tu dì adognimodo quello che occorre. *So.* Or come costui, o amico, tira alcuno alle cose di sopra, essendo egli apparecchiato a partirsi di qua, lassate le liti, onde si cerca con che io te, o tu me abbia offeso, se ne ascende al considerar la giustizia, e la ingiustizia, ciò che l'una, e l'altra sia, e d'intorno a che siano esse differenti da tutte le altre, o tra loro; o lassata quella contesa, con cui si cerca, se sia beato il Re, che possiede di molto oro, se ne vengono al considerar il regno, e la felicità, e miseria umana, cercando quali esse si siano, ed in che modo convegna alla umana natura acquistar quella, o fuggir questa: quando, dico, fa bisogno, che quell'avvocato d'animo vile, ed acerrimo intorno a tutte queste cose renda conto; allora rende di nuovo tutto il contrario, patendo egli vertigine: conciossiachè penda dall'alto, come quello, che non abbia in usanza di guardar al disopra. Ancora si attrista, tituba, e profferisce voci barbare, non movendo le risa alle serve, e ad alcun altro rozzo, perchè non se ne avveggon essi; ma a tutti coloro, che in contrario modo a'servi son allevati. Questa, o Teodoro, è la condizione d'ambidue: l'una di quell'uomo, ch'è nella libertà allevato, e nell'ozio, ~~il qual chiami Filosofo;~~ appresso al quale biasimevole non è il parer semplice, ed esser nulla, quando sia per incorrer ne'ministeri servili; come per esempio, non sapendo egli di raccor le bagaglie de'strami, nè raddolcir le vivande, o formar parole di adulazione: l'altra si è la condizione di quell'uomo, il quale può somministrar tutto questo espeditamente, e tosto; ma non sa applicarsi liberamente a cose ottime, nè prender bene concerto di parole per lodar la vera vita de' Dei, e degli uomini beati. *Teo.* O Socrate, se agli altri uomini persuadessi, come a me, le cose che dì, sarebbe fra gli uomini più pace, e minor mali. *So.* Ma egli è impossibile, o Teodoro, che i mali si estirpino affatto, essendo necessario sempre, che sia alcuna cosa al ben contraria; nè risiegano essi appresso a'Dei, ma circondino necessariamente la natura mortale, e questa contrada. Sicchè è da sforzarsi, che di qua per colà prestissimo se ne fuggiamo. E' poi la fuga lo assomigliarsi a Dio secondo il potere

tere

tere; ma l'assomigliarsi a Dio è il farsi giusto, e pio con prudenza. Alla perfine, uomo ottimo, non agevolmente si può persuader questo, che non per quella cagione, che si stima il vulgo sia da seguirsi la virtù, e da fuggirsi il vizio, e da esercitarsi l'una, e l'altro nò; cioè affine che altri non paja cattivo, ed affine che paja buono, parendomi queste ciancie di vecchiarelle: ma in cotal guisa diciamo ciò ch' è vero. Iddio in niun luogo, nè in verun modo è ingiusto; ma giustissimo quanto si possa il più: nè è alcuna cosa più somigliante a lui, se non chi di noi si fa giustissimo. Intorno a questo versa la industria, e fortezza dell' uomo, e la inerzia, e la debolezza. Di questo la cognizione si è la Sapienza, e la vera virtù; ma il non saperlo ignoranza, e malvagità manifesta. Ma le altre, che pajon facoltà, e Sapienze, ne' magistrati civili sono moleste, e nelle altre arti incivili. Dunque a colui, il quale commise alcuna cosa iniquamente, e dice, o fa cose empie, sarebbe molto meglio, che non volesse esser cattivo con male arti: perciocchè gioiscono nell' obbrobrio, e pensano di aver fama di non esser frappatori, vani pesi di terra; ma uomini, quali fa mistieri che siano nella città, chi si hanno da salvare. Dunque hassi a dire la verità, che maggiormente sono tali, quali essi non pensano, quanto meno vi pensan essi; non sapendo il danno dell' ingiustizia, il quale conviene, che al tutto si sappia: perchè non è egli quello, che stiman essi, cioè le mazzate, e le morti, le quali alcuna volta patiscono coloro, i quali non fanno niuna ingiuria; ma quello, ch' è impossibile che si possa schivare. *Teo.* Quale dì tu? *So.* O amico, essendo nell'ordine delle cose due esemplari, il divino, ch'è felicissimo, e l'empio, ch' è miserissimo; chi non veggono le cose starsene così, da stolidezza occupati, e ultima pazzia, non si avveggono, che si rendon a questo simili per le azioni ingiuste, e all'altro dissimili. Del qual misfatto veramente pagano le pene, mentre menano vita convenevole a quello, cui si assomigliano. Ma se diremo, che non cessando essi dalla malvagità, usciti di vita non saranno ricevuti da quel luogo puro de' mali; ma costà terranno somiglianza alla propria vita, conversando cattivi sempre con cattivi, come maligni, e perversi che sono: udiranno queste cose quasi le dicano certi pazzi. *Teo.* In cotal guisa, o Socrate. *So.* Sollo veramente, o amico. Una certa cosa nondimeno adivien loro, che se alcuna fiata fosse necessario parlar privatamente, e rispondere a vincenda d' intorno a quello, che biasimano, e virilmente volessero patir lo indugio del disputare, nè fuggir poltronescamente; allora finalmente, uomo felice, non piacerebbono a loro stessi nelle cose, che dicono: il che è disconvenevole; e quella rettorica in certo modo languirebbe, inguisachè sarebbe avviso, che da' giovani non fossero punto differenti. Or poniamo omai fine a questo, dicendosi egli oltre alla intenzione; altrimenti concorrendo-

ne ſempre più coſe, ſeppelliranno il ragionamento incominciato da noi. Dunque ritorniamo alle coſe primiere, ſe ancora pare a te. *Teo.* O Socrate, non mi ſi fa ciò in udendo punto moleſto, eſſendo agevole da intenderſi da me nella età, ch' io ſono; ma pure, ſe ti aggrada, ritorniamo colà, onde ſi ſiamo dipartiti. *So.* (53) Dunque in queſta parte di ragionamento ſiam divenuti, ove detto abbiamo, che coloro, che dicevano la ſoſtanza portata, e ciò che a chiunque pareſſe, queſto foſſe nello ſteſſo cui appariſſe, ſarebbono per affermarlo più gagliardamente nelle altre coſe, e non meno d' intorno alle giuſte; che adognimodo ciò che la città ordinaſſe, che a lei foſſe parſo, queſto in tanto foſſe giuſto, in quanto egli rimaneſſe: ma non ſarebbe niuno per eſſer così forte, che oſaſſe contraſtar lo ſteſſo d' intorno al bene; cioè, che qualunque coſa la città ordinaſſe a sè ſteſſa, la quale a lei pareſſe utile; che queſta in tanto utile le foſſe, in quanto rimaneſſe, fuori ſe alcun diceſſe il nome: ciò poi ſarebbe piuttoſto uno ſcherzo d' intorno a quello, che da noi ſi diceva: non è egli così? *Teo.* Senza dubbio. *So.* Dunque non dica la città il nome, ma la coſa, la qual nominata ſi vede; anzi a quella coſa, la qual nomina, riſguarda ella nel far le leggi, e qualunque leggi fa utiliſſime a lei quanto ſi poſſa il più, in quanto penſa, e può: o riſguarda ella ad alcun' altra coſa nel far le leggi? *Teo.* In modo niuno. *So.* Peravventura ottien ſempre qualunque città i deſiderj ſuoi; o ſpeſſo la inganna la opinione? *Teo.* Speſſe volte io ſtimo, che reſti ingannata. *So.* (54) Quinci chiunque confeſſerebbe maggiormente queſto ſteſſo, ſe interrogaſſe alcuno d' intorno ad ogni ſpecie, in cui conſiſte l' utilità, la qual per certo è ancora intorno al tempo futuro: perciocchè qualora facciam le leggi, le facciamo come per giovar nell' avvenire; il che chiameremmo piuttoſto ben futuro *Teo.* Sì. *So.* Or in cotal guiſa interroghiamo Protagora, o qualunque altro che dica con eſſo lui le ſteſſe coſe: O Protagora (come dite) tu affermi miſura l' uomo di tutte le coſe, delle bianche, delle gravi, delle leggeri, e di qualunque tali: perciocchè contenendo egli in sè ſteſſo il giudicio di queſto, quali coſe patiſce, tali giudicandole penſa a sè coſe vere, ed enti: o non è egli così? *Teo.* Così sì. *So.* Dimmi, o Protagora, diremo noi, che

(53) Ritorna al ragionamento dal quale ſi era partito: introdurſi un certo infinito ſconvoglimento nella comunità del genere umano; ed inſegna inſieme eſſer falſo, che l' oneſto, o il giuſto ſi poſſa ſtabilire, e coſtituire ad arbitrio della città; mentre un ſano, e ſalutare conſiglio ſpeſſo può errare.

(54) Amplificazione di quello, che ultimamente ha detto in altri eſempj; della quale la ſomma è queſta. Che delle coſe ſi delibera in modo, che non ſolamente ſi riſguardino le coſe ſteſſe preſenti, e ſe ne formi la eſtimazione col miniſtero dei ſenſi, ma ſi abbia principalmente riguardo al futuro; il qual futuro altrimente, che con i ſenſi ſi comprende. Laonde e nell' amminiſtrare le coſe private, e nel coſtituir la Repubblica non ſi devono ſeguire i conſigli di tutti gli uomini, ma quelli dei più prudenti, con i precetti dei quali ſi formino leggi alla Repubblica ſalutari, non già ſi facciano, e diſfacciano ſecondo il capriccio di ognuno.

che tenga egli ancora in sè stesso il giudicio delle cose future; e quali si stima, ch' elle siano per dover essere, tali avvegnano a lui stimandole? Come per esempio, calide, quando alcun idiota penserà di dover incorrer nella febbre, ed abbia ad esser questa calidità, ed altro medico penserà il contrario; secondo qual opinione d' ambidue questi diremo noi, che sia per avvenire il futuro? D' ambidue forse? Ed al medico avvenirà, che non sia per esser caldo, nè per aver febbre; ma a sè stesso e l' uno e l' altro? *Teo.* Anzi ciò sarebbe cosa ridicolosa. *So.* E penso, che d' intorno al vino, che sia per farsi dolce, ovver acerbo, prevaglia l' opinione del contadino, non del citarista. *Teo.* Perchè nò? *So.* Nè il gimnastico stima meglio del musico d' intorno a ciò, che sia per dover esser concordante, o discordante, il che poscia al gimnastico parerà di esser concordante. *Teo.* In modo niuno. *So.* Dunque di colui che sia per far convito, non essendo egli atto all' arte della cucina, mentre si apparecchiano le vivande, sarà di manco valore il giudicio, d' intorno alla soavità, che sia per venir da quelle, che di chi condisce le vivande. Non contendiamo ancora d' intorno a ciò, ch' è, o fu soave a ciascheduno; mà d' intorno a quello piuttosto, che per lo innanzi sia, e dee parere a chiunque, se ognuno a sè stesso sia ottimo giudice; o tu piuttosto, Protagora, penseresti meglio, innanzichè qualunque rozzo, quello, che fosse per divenir probabile a ciascheduno di noi, nel giudicare intorno a' sermoni? *Teo.* O Socrate, in questo primieramente faceva Protagora professione di avanzar tutti. O infelice, niun per Giove non arrebbe seco disputato, dandogli molti danari; s' egli non avesse persuaso agli amici, che ciò, che per lo innanzi fosse per dover essere, e per parer probabile, di lui stesso non giudicasse meglio nè lo indovino, nè qualunque altro. *Teo.* Tu parli il vero. *So.* Or non risguarda il facimento delle leggi, e l' utilità al futuro? E chiunque confesserebbe egli esser necessario, che spesse volte la città ordinata non consegua ciò, che utilissimo è? *Teo.* Sì. *So.* Dunque sarà oggimai detto da noi bastevolmente incontro al tuo maestro, ch' è astretto a confessare, che altri d' altrui sia più saggio, ed egli tale sia la misura; ma io ignorante non sia astretto in modo alcuno a divenir misura, come il sermone fatto a favor di lui poco fa mi spingeva, che o volendo, o non volendo tale sarei. *Teo.* In quello, (55) e in questo modo, o Socrate, mi pare, che si convinca il parlar suo, in quanto egli ratifica le opinioni altrui; ma fu avviso, che queste opinioni non istimassero vere le parole di lui. *So.* O Teodoro, in molti altri modi si può comprender questo, che

(55) Conchiusione di questa confutazione. Quella sentenza di Protagora essere insana a segno, che appena indicata si convince, e si confuta per sè medesima; e perciò da tutti doversi rigettare, per quanto si difenda con i speciosi nomi e degli autori, e del tempo, e della moltitudine.

che non ogni opinione di tutti si ritrovi vera; ma nella passione, ch' è in ciascheduno, dalla quale nascono i sensi, e le opinioni, che sono intorno ad essi più malagevolmente si comprenda, che non siano vere; ma peravventura non dico niente: perchè non possono forse convincersi. E chi affermasse, ch'esse fossero certe, e Scienze, peravventura direbbe cose esistenti; e Teeteto non fuor di proposito ci disse questo, ponendo che sia lo stesso il senso, e la Scienza. Per la qual cosa si è da farsi più vicino, come ordinava il parlar fatto a difesa di Protagora, e da considerarsi ricercando questa che si dice essenza, s' egli dice il vero, o il contrario. In vero d'intorno a lei vi fu contesa non vile, nè fra pochi. *Teo.* Per certo egli è forte lontano; che sia vile quella contesa la qual si è accresciuta per la Jonia, poichè prestano ajuto sommamente a questo parlare i compagni di Eraclito. *So.* Per la qual cosa, o amico Teodoro, è dal principio da considerarsi maggiormente ciò, ch' essi propongono. *Teo.* (56) Perciocchè, o Socrate, è lecito, che si parli de' settatori di Eraclito, o, come da te si dice, di quelli di Omero, e de' più vecchi ancora di costoro appresso agli Efesj, che fingono di esser periti, non maggiormente che appresso a' concitati da' tafani, raccontandosi chiaramente ancora i scritti loro. Ma il rimanere fermi nella disputa, e nella dimanda, ed il risponder, e lo interrogare a vicenda, si ritrova in loro, manco che niente, anzi supera il niente: sì fattamente è in quei uomini poca quiete. Ma se altri interrogasse alcun di loro di alcuna cosa, saettano, mandando come dal carcasso oscure parolette; e se di lei ricercasse la ragione, feriscono con cert' altra, cambiatone il nome: ma non mai darà egli fine ad alcuna cosa con alcun di loro, nè essi stessi tra loro; e per questo solamente curano con grandissima osservanza di non permetter niente di stabile, o nel parlare, o negli animi loro, pensando, come mi pare, che ciò sia stabile; ma sono forte a questo contrarj, e lo scacciano in quanto possono da ogni luogo. *So.* O Teodoro, peravventura tu hai veduto questi uomini nel fatto d' arme; ma non mai nella pace, non essendoti essi amici. Or certe sì fatte cose dicono nell' ozio, come penso, a' scolari suoi, i quali vogliono render simili a loro stessi. *Teo.* A quali scolari, o felice; non facendosi tra costoro l' un dell' altro scolare; ma per loro stessi nascendo, ovunque adiviene, che alcun di loro sia da furor preso; e l' uno stima, che l' altro non sappia niente? Sicchè tu non farai per ricever mai da costoro niuna ragione, come desideravi, nè di

(56) Nuovo compimento dell'antecedente confutazione, che si fa coll'apportare altre opinioni, le quali pare, che suffraghino a quella di Protagora; acciocchè confutate queste, l'altra ancora si vegga abbattuta. L'una è di Eraclito, il quale stimava, che tutte le cose fluissero, e si movessero; l'altra di Parmenide, e di Melisso, i quali costituivano un certo tale immobile, ma in varia maniera. Con scherzoso vocabolo chiama i primi *τοὺς ῥέοντας gli fluenti*, i secondi *τοὺς στασιώτας gli stanti*. Socrate strapazza la stupida leggerezza, e l'arrogante temerità dei seguaci di Eraclito nel disputare.

di proprio volere, nè sforzatamente: ma fa a noi mistieri che prendendosi quasi una proposizione, la consideriamo. *So.* Tu parli mediocremente; ma noi abbiamo preso cert' altro problema dagli antichi (i quali col poema si celavano al vulgo) che la generazione delle altre cose tutte sia l' Oceano, e Tete, e siano un flusso tutte le cose, nè si fermi niente. Da più nuovi poi, come più saggi, si dimostra questo sì fattamente chiaro, che ancor i calzolari apprenderebbono ascoltando la loro sapienza, e cesserebbono di pensar pazzamente, che degli enti parte si fermassero, parte si movessero; ed avendo imparato, che tutte le cose si muovano, farebbono di loro stima. Ma, o Teodoro, mi era quasi dimenticato, che altri di nuovo mostrarono cose contrarie a queste; cioè, che sia confacevol nome dell' universo l' esser immobile, e qualunque altre cose affermano i settatori di Melisso, e di Parmenide, in opponendosi a tutti costoro: che siano uno tutte le cose, e consista questo uno in sè stesso, non avendo affatto luogo niuno, ove si muova. In che modo adunque, o amico, di tutti costoro si arremo a valer noi? Conciossiacosachè a poco a poco andando noi innanzi non ce ne avvedendo, siamo entrati nel mezzo d' ambidue. Che se in alcun modo difendendoci non fuggissimo, patiremmo le pene, alla similitudine di coloro, i quali giuocano nelle palestre alla corda, quando dagli uni e dagli altri presi, sono tirati a cose contrarie. Sicchè mi è avviso, che si abbia a considerar innanzi coloro, a' quali siamo ricorsi; e se parerà, che dicano alcuna cosa, con esso loro di compagnia tireremo ancora noi stessi, tentando di fuggire gli altri. Ma se chi pongono stabile lo universo sarà avviso che dicano cose più vere, partendoci da costoro, da' quali eziandio son mosse le cose immobili, a loro ricorreremo. Or se gli uni e gli altri non pareranno a noi di addurre alcuna cosa onesta; riusciremo degni di riso; pensando noi vili di dir alcuna cosa, e rifiutar antichissimi, e sapientissimi uomini. Dunque vedi, o Teodoro, se sia utile, o nò, a mettersi ad un cotanto rischio. *Teo.* O Socrate, sa mistieri che consideriamo ciò che dicono e gli uni e gli altri. *So.* (57) Oggimai egli si ha a considerar in cotal guisa, poichè sei ancora pronto. In vero a me pare, che sia il principio di questa considerazione il moto, cioè di qual sorte dicendo ch' egli sia, dicano moversi tutte le cose. Or ciò, ch' io mi dico è tale; se dimostran essi una specie di moto, o due specie, come a me pare; nondimeno io considero, che ciò non solamente appaja a me solo; ma ancora tu ne sii partecipe; acciocchè ambidue parimente patiamo qualunque cosa faccia mistieri. Sicchè mi

(57) Confuta in primo luogo i seguaci di Eraclito, poste prima secondo il suo costume alcune cose. La ipotesi è, che due specie di moto si danno ἀλλοιώσεως, ἢ φορᾶς, cioè *di alterazione, e di trasporto*.

mi dì, chiami tu ſorſe moverſi, quando alcuna coſa ſi muta da luogo a luogo, o nello ſteſſo ſi raccoglie? *Teo.* In vero sì. *So.* Dunque ſiane una ſpecie queſta. Ma quando fermandoſi alcuna coſa nello ſteſſo luogo s'invecchia, o di bianca ſi fa nera, o dura di molle, o ſi altera da cert'altra alterazione; non chiameremo noi meritamente queſta altra ſpecie di movimento? *Teo.* A me par sì. *So.* Anzi è neceſſario. Ora dico, che ſiano due le ſpecie del movimento, cioè l'alterazione, e la circonferenza. *Teo.* Bene. *So.* (58) Premeſſa queſta diſtinzione, diſputiamo oggimai con coloro, i quali vogliono, che tutte le coſe ſi muovano, ed interroghiamoli in cotal guiſa: Or dite voi, che qualunque coſa ſi muova nell'uno e nell'altro modo, mentre ſi altera, e ſi porta; ovver alcuna coſa nell'una e nell'altra guiſa, altra in altra? *Teo.* Per Giove io non ho che mi dire; nondimeno penſo, che dir ſi debba nell'uno e nell'altro modo. *So.* Altrimenti, o amico, pareranno a loro ſteſſi, che parimente ſi muovano, e ſi fermino; nè meglio ſarà a dire, che ſi muovano tutte le coſe, che ſe ne ſtiano. *Teo.* Tu parli il vero. *So.* Poichè fa miſtieri ch' eſſe ſi muovano, e non ſia in alcuna la privazion del moto; veramente tutte le coſe con ogni movimento ſi moveranno ſempre. *Teo.* Segue neceſſariamente. *So.* Deh conſidera queſto dai detti loro, cioè la generazion della calidità, o della bianchezza, o di qualunque ſi ſia: non abbiamo detto noi, ch'eſſi in certo modo dicano, che qualunque di queſte ſiano inſieme portate col ſenſo tra lo agente, e paziente: e ſia ſenſibile il paziente, non ſenſo; ma lo agente alcuna coſa qualificata, e non qualità? Peravventura pare inſieme la qualità un nome ſtraniero; nè lo intendi mentre ſommariamente ſi dice. Dunque aſcoltalo particolarmente: perciocchè lo agente non ſi fa nè calidità, nè bianchezza; ma caldo, e bianco, ed il rimanente nella ſteſſa guiſa: concioſſiachè tu ti ricordi, che noi dianzi abbiamo detto così, che niente ſia alcuna coſa per sè ſteſſa, nè di nuovo lo agente, o il paziente; ma naſcano i ſenſi, e le coſe ſenſibili d'ambidue accompagnati tra loro, e ſi facciano in parte certi quali, e in parte ſenſibili. *Teo.* Me lo ricordo; in che modo nò? *So.* Or tralaſciamo il rimanente, ſe il dicano così, o altrimenti; ma ciò, per cui cagione ſi diſputa, ricerchiamolo diligentiſſimamente. Si muovono, e ſcorrono tutte le coſe, come voi dite: non è egli così? *Teo.* Sì certo. *So.* O non con ambidue quei movimenti, che abbiamo diſtinto, portandoſi, ed alterandoſi? *Teo.* In che modo nò, ſe fa miſtieri ch' elle ſi muovano perfettamente? *So.* Dunque ſe ſi portaſſero ſolamente, e non ſi alteraſſero; potremmo dire, che ſi faceſſero

ſero

(58) Applicazione di queſta ipoteſi. Eſſendo neceſſario, che tutte le coſe ſi muovano, ſi deve ancor ſtabilire, che ſi muovano con quelle due forme di moto: cioè, che ſiano alterate, e traſportate; ſiccome con eſempj inſegna.

ſero certe qualità quelle, che ſi portaſſero : o in qual modo diremo noi? *Teo.* In queſto modo. *So.* (59) Ma perchè non rimane queſto ; cioè, che quello che ſcorre, ſcorra bianco ; ma ſi cambii, inmodochè ſia fluſſo di queſto ſteſſo, cioè di bianchezza, e permutanza in altro colore, acciò non ſi ritrovi ſtar in queſta maniera : forſe poſſiamo noi nominar alcuna volta alcun colore, inguiſachè il chiamiamo bene ? *Teo.* E qual modo ſia, o Socrate, o alcun'altra coſa ſimile: poichè mentre il diciamo, di continuo ſi ſottrae, come quello che ſe ne ſcorre? *So.* Or che diremo noi d'intorno a qualunque ſenſo, cioè del vedere, o dell'udire? Forſe, che alcuna volta ſi fermi nel vedere, o nell' udire ? *Teo.* Non fa miſtieri, ſe tutte le coſe ſi muovono. *So.* Or non è da dirſi, che maggiormente alcuna coſa vegga, o non vegga, nè alcun altro più, o meno ſenſo, movendoſi al tutto tutte le coſe. *Teo.* Per certo nò. *So.* Ma pure il ſenſo è Scienza, come io, e Teeteto l'abbiamo detto. *Teo.* Sì diſſe, sì. *So.* Dunque addimandati ciò, che foſſe Scienza, non abbiamo riſpoſto più Scienza, che non Scienza. *Teo.* Così pare. *So.* Sicchè ci tornerebbe bene, ſe noi correggeſſimo la riſpoſta, sforzandoci di dimoſtrare, ch' ella appaja retta. Ciò poi apparve, com'è avviſo, ſe tutte le coſe ſi muovono, che qualunque riſpoſta d'intorno a che riſponde chiunque ſia retta parimente, onde ſi riſponda, che ciò ſe ne ſta così, e non così ; ma e ſe tu vuoi, ch' egli ſi faccia, affine non li fermiamo col parlare. *Teo.* Tu parli bene. *So.* Fuorchè in queſto, o Teodoro, ch' io diceva così, e non così ; facendo biſogno, che nè queſto ſi dica in cotal guiſa : perchè non più in quella maniera ſi moverebbe, nè di nuovo in queſta, non eſſendo queſto movimento : ma ſi dee por altra voce da coloro, che dicono queſta ragione, non avendo parole al preſente ſecondo la lor ſuppoſizione ; ſe non pareſſe peravventura, ch' aveſſero queſta dizione, nè in qualunque altra guiſa, la qual detta ad infinito converebbe loro principalmente. *Teo.* Queſta diſputa è quivi forte convenevole. *So.* O Teodoro, oggimai ſiamo liberati dall'amico tuo ; e così concediamoli, che qualunque uomo ſia miſura di tutte le coſe, ſe ſarà egli prudente. Appreſſo non concederemo, che ſia la Scienza ſenſo ſecondo queſto metodo, il qual predica, che tutte le coſe ſi muovano ; ſe peravventura Teeteto non perſuadeſſe altrimenti. *Tee.* (60) O Socrate, tu hai detto ottimamente :

(59) Aſſunzione con una elegante congiunzione. Se tutte le coſe egualmente ſi muovono con quelle due forme di moto, ne ſegue, che ad ogni coſa ſi può riſpondere per una parte e per l'altra, e nella maniera medeſima ; e perciò nelle coſe umane non v'è niente di certo ; il che è un graviſſimo incomodo.

(60) Reſtava da confutarſi la ſentenza di Parmenide, e di Meliſſo, che pure aveva propoſta : ma atteſta di laſciarla deliberatamente intatta per due cagioni ; e per riverenza di Parmenide, uomo dabbene ed oneſto, (che Platone poi ſia ſtato affezionato a Parmenide, appariſce dal Dialogo col nome di eſſo intitolato) e per non introdurre maggior oſcurità nella diſputa con nuove digreſſioni.

perchè fornito questo convien ch' io ancora sia liberato, rispondendoti secondo le nostre convenzioni, quando arrà ricevuto fine la disputa di Protagora. Deh non cessare, o Teodoro, innanzichè tu, e Socrate, non percorriate coloro appresso, i quali vollero, che si fermasse il tutto, come avete proposto poco fa. *Teo.* O Teeteto, essendo tu giovane insegni a' vecchi il far ingiuria col trasgredire ciò, che si è conceduto; ma apparecchiati di dar a Socrate autorità di parlare del rimanente. *Tee.* S' egli la vuole; nondimeno lo udirei volentieri d' intorno a quello, ch' io parlo. *Teo.* Tu provochi i cavalieri nel campo, chiamando Socrate al disputare. Dunque addimanda, e udirai. *So.* E pur, o Teodoro, mi è avviso di non esser per ubbidire a Teeteto in quello ch' egli comanda. *Teo.* Che impedimento è, che tu non li ubbidisca? *So.* Vergognandomi, che non appaja, esser noi forte oltraggiosi, travagliando Melisso, e gli altri, i quali dicono, che l' universo sia una cosa sola ferma; nondimeno ho manco paura di Parmenide solo. Or Parmenide, per usar le parole di Omero, mi par riguardevole insieme, e grave. Già favellai con esso lui molto vecchio, essendo ancor io giovane forte, e mi fu avviso, ch' egli tenesse una profondità al tutto generosa. Sicchè ho paura che in modo niuno non intendiamo i detti, e le voci di lui, e molto più da lui si allunghiamo, e quel che importa più, non rimanga senza considerarsi quello per le parole, che si frammetteranno, se alcun ad esse ubbidirà, per cui cagione s' incominciò il ragionamento fra noi; dico, quello, che sia Scienza; massimamente essendo per patir quella questione cose troppo indegne, la qual ora abbiamo introdotto, se fuor della intenzione si trattasse, e quasi con digressione, e per impedire lo investigar della Scienza. Or non conviene nè l' una nè l' altra; ma che si mandi in luce piuttosto colla facoltà della comare il parto di Teeteto intorno alla Scienza, e si esamini diligentemente. *Tee.* Se così pare a te, hassi a fare in cotal guisa *So.* (61) O Teeteto, questo più oltre considera intorno a quello, che si è detto, avendo tu risposto esser la Scienza il senso: non è egli così? *Tee.* E' sì. *So.* Se alcun interrogasse con che vedesse l' uomo le cose bianche, e le nere, con cui le acute, e gravi udisse; risponderesti, com' io penso, con gli occhi, e con le orecchie. *Tee.* Così io risponderei. *So.* Egli è spesse volte ufficio d' animo generoso il valersi de' nomi, e verbi facili, i quali non s' investighino esatamente; ma il contrario di ciò è piuttosto d' incivile: alcuna fiata poi necessario è (come al presente siamo sforzati) di riprender la risposta che tu dai, in quanto non è retta,

(61) Conseguenza dell' antecedente dottrina del ministero dei sensi. Prepara comodamente la strada a quel ragionamento, proponendo ancora una questione, se, quando si tratta dei sensi sia meglio il dire ᾧ, ovvero δι' οὗ; *col quale* ovvero *per mezzo del quale*. E giova massimamente alla stessa principale questione, siccome dalla conchiusione chiaramente apparisce.

retta: perciocchè considera, qual di queste due risposte più retta sia. Forse quella, la qual dice, che sia occhi questo, con cui vediamo, o quella, che dice, col mezzo di cui vediamo, e siano quello le orecchie, onde da noi si ode, o col cui mezzo da noi si ascolta. *Teo.* O Socrate, mi pare che sian esse, col cui mezzo piuttosto sentiamo qualunque cosa, che con cui da noi si sente. *So.* (62) O giovanetto, ciò sarebbe sconvenevole, se molti sensi risiedessero in noi, come i cavalli di legno, e non tendessero tutte queste cose in una o idea, o anima, o comunque sa mistieri chiamarla, con la quale, per queste, quasi per istromenti, non sentissimo qualunque cose sensibili. *Tee.* A me piuttosto pare a questo, che a quel modo. *So.* Per questa causa poi da te ricerco questo esatamente, se con una stessa cosa, che in noi risiede, apprendiamo col mezzo degli occhi le cose bianche, e le nere; ma col mezzo di altre cert' altre cose: ed interrogato potrai riferire qualunque cose simili al corpo; ed è meglio forse che tu le dica, rispondendo piuttosto, ch' io sia curioso in difendendoti. Non poni tu forse del corpo qualunque di quelle cose, col mezzo delle quali tu senti, cioè le cose calide, e le secche, le leggeri, e le dolci; o di alcun' altra cosa? *Teo.* Non di niun' altra cosa. *So.* O vorrai tu confessare, che ciò che senti col mezzo di un' altra potenza, col mezzo d' altra non lo possi sentire? Come per esempio quello, che tu senti per mezzo dell' udito, per mezzo della visione, o quello, che tu hai per lo mezzo della visione, col mezzo dell' udito? *Tee.* Perchè no'l vorrei io? *So.* Or se tu pensi alcuna cosa d' ambidue, veramente non sentiresti questo col mezzo di altro organo, nè manco col mezzo d'altro delli due. *Tee.* Per certo nò. *So.* Dunque d' intorno alla voce, e al colore, primieramente consideri tu forse questo stesso d' ambidue, che sian essi ambidue? *Tee.* Il penso; sì. *So.* Parimente, che l'uno dall' altro sia diverso, e lo stesso con seco? *Tee.* Perchè nò? *So.* Ed ambidue siano due; ma l' uno, e l' altro uno. *Tee.* Eziandio questo. *So.* Dunque puoi tu considerar appresso, se siano tra loro simili, o dissimili? *Tee.* Peravventura. *So.* Col mezzo di cui consideri d' intorno ad essi tutto questo? Perciocchè non è possibile, che si possa ricever niente di comune d' intorno ad essi, nè per lo mezzo dell' udito, nè della visione. Più oltre questo ancora sia argomento di ciò, che parliamo: perchè se è possibile, che si consideri, se ambidue siamo peravventura salati, o nò; tu sai, che potresti dire con che li considereresti; e ciò non appar esser nè visione, nè udito,

(62) Dovendo trattare del ministero dei sensi, premette un necessario assioma: che una è *l'idea, o sia anima* ἰδέαν, ovvero ψυχὴν, dalla quale dipendono intieramente le facoltà di tutti i sensi. Chiama l' Anima idea come causa efficace dei sensi, cioè *delle sensazioni, e dei giudicj*: αἰσθητηρίων, καὶ κριτηρίων. Imperocchè li vederà nel Parmenide, che idea e causa sono appresso Platone ἰδέαν & αἴτιον sinonimi. Indi cerca d' onde venga la facoltà dei sensi.

to, ma cert' altra cosa. *Tee.* Perchè non dee esser ella la virtù, che si ha per lo mezzo della lingua? *So.* Tu parli bene. Quella potenza poi, che si ha col mezzo di alcuna cosa, ti dimostra quello, che sia comune a tutte le cose, onde tu nomini l' esser, e il non esser, di cui poco innanzi interrogavamo: d' intorno a questo, quali organi assegnerai tu a tutte queste cose, col cui mezzo quello che sente in noi senta qualunque cosa? *Tee.* Dì tu essenza, e il non esser, e similitudine, e dissimilitudine, e lo stesso, e il diverso, ancora l' uno, ed il rimanente del numero intorno ad essi; essendo manifesto, che tu cerchi per quale principalmente degli stromenti corporali apprendiamo con l' anima il pari, e il dispari, e le cose che seguono a queste. *So.* O Teeteto, tu intendi molto eccellentemente; e questo si è lo stesso ch' io addimando. *Tee.* Per Giove, o Socrate, io non potrei dire, se non ch' io penso, che non si possa accomodar a queste cose organo niuno, come a quelle; ma mi è avviso, che l'anima in tutte per sè stessa consideri la comunicanza. *So.* O Teeteto, tu sei bello, non brutto nò, come Teodoro diceva: conciossiachè chi parla bene, si è bello, e buono. Si aggiunge all'esser bello che mi hai fatto un beneficio smisurato, avendomi tu liberato da una disputa lunga; (63) se pare a te, che l' anima per sè stessa consideri alcune cose, ed altre col mezzo delle potenze corporali: conciossiachè questo era il mio parere, il quale io voleva, che a te paresse ancora. *Tee.* Per certo a me pare sì. *So.* Nel numero de' quali di queste due poni tu la essenza: perchè questo massimamente segue d' intorno a tutte le cose. *Tee.* (64) Io dico quello, che l' anima per sè brama. *So.* Peravventura il simile, e il dissimile, e lo stesso, e il diverso? *Tee.* E questi. *So.* Ma che? Il bello, e il turpe, e il buono, ed il cattivo? *Tee.* E tra queste tutte massimamente mi pare, ch' ella abbia a considerar la sostanza; considerando, e pareggiando in sè stessa le cose passate, e le presenti alle future. *So.* Considera eziandio questo: sentirà ella col mezzo del tatto, che la durezza sia cert' altra cosa, che il duro; e somigliantemente la mollizie, che il molle? *Tee.* Così sì. *So.* E l' anima di nuovo ritornando a considerare, e tra sè comparando, si sforza di discerner la essenza, e ciò che sian esse, e la scambievole contrarietà, che hanno tra loro, e la sostanza della contrarietà. *Tee.* Adognimodo. *So.* (65) Dunque incontinente nati gli uomini, e le fiere si ritrova in loro

(63) Altro Teorema, che nasce dall'antecedente assioma, intorno alla potenza dell' Anima: cioè, che l' anima parte considera essa per sè stessa le cose, parte per mezzo delle facoltà corporee.

(64) Mostra quali cose l' anima considera per sè stessa, cioè la essenza, e verità delle cose: lo stesso, e il diverso.

(65) Insegna ancora i varj effetti dell' anima in tutti gli animali, e principalmente nell' uomo. Dice intorno alle facoltà corporee dell' anima, che anco gli animali

loro naturalmente il ſentire quante paſſioni ſi eſtendono all' anima per mezzo del corpo; ma il diſcorſo, ed il paragone di queſte alla eſſenza, ed alla verità, appena dopo lunghi corſi di tempo avviene finalmente a qualunque è convenevole con iſtudio frequente, e diſciplina. *Tee.* Così al tutto. *So.* (66) Dunque è egli poſſibile, che conſegua la verità chi non conſegue la eſſenza? *Tee.* E' impoſſibile. *So.* Or ſarà alcuno mai ſciente di quella coſa di cui non conſeguirà la verità? *Tee.* In che modo, o Socrate? *So.* Dunque non è Scienza nelle paſſioni, ma nel diſcorſo, che verſa d' intorno ad eſſe; eſſendo poſſibile, com'è avviſo, toccar qua la eſſenza, e la verità, ma colà impoſſibile. *Tee.* Appariſce. *So.* Chiami tu forſe il medeſimo e quello, e queſto; eſſendo tra loro tante differenze? *Tee.* Per certo non converrebbe. *So.* Dunque qual nome aſſegni tu a queſti, cioè al vedere, udire, odorare, raffreddarſi, e ſcaldarſi? *Tee.* Io dico il ſentire, perchè qual altro? *So.* Dunque chiami tu ſenſo tutto queſto univerſo? *Tee.* Neceſſario è, *So.* Il che diciamo, che non ſia partecipe nel toccar la verità, non eſſendo partecipe di eſſenza. *Tee.* Così è. *So.* Dunque nè di Scienza. *Tee.* Non, nò. *So.* Sicchè, o Teeteto, non ſarà mai lo ſteſſo il ſenſo, e la Scienza. *Tee.* O Socrate, non appare. *So.* (67) Ed al preſente ſi fè manifeſto ſicchè altra coſa ſia la Scienza dal ſenſo: ma per queſta cagione non abbiamo incominciato a diſputare per ritrovar ciò che non ſia Scienza, anzi ciò ch' ella foſſe; nondimeno tant' oltre ſiamo proceduti in diſputando, che non la cerchiamo in verun modo nel ſenſo; ma in quel nome, comunque tiene l'anima, quando verſa ella per sè ſteſſa d' intorno agli enti. *Tee.* Queſto poi, o Socrate, com'io penſo, ſi addimanda il penſare. *So.* O amico, tu ſtimi bene, ed ora di nuovo conſidera, ſe cancellate dall'animo tutte le coſe antedette, tu vegga coſa maggiore, poichè fin qui tu ſei condotto; e dicci da capo ciò che ſia Scienza.

Tee.

mali bruti, ed irragionevoli hanno certi naturali iſtinti di ſentimento inneſtati ed inſeriti in sè dal principio della loro naſcita; ma tutta queſta facoltà riguarda le facoltà corporee. Ma l' uomo anco in quelle corporee facoltà dei ſenſi ha *ἀναλογίσματα*; cioè, nel raccogliere le coſe col mezzo dei ſenſi compreſe la ragione a lui particolarmente conceſſa talmente opera, che intorno a quelle egli determina con un qualche certo, e convenevole giudicio. Pare, che col vocabolo *ἀναλογίσματος* ſignifichi, e l'effetto dedotto dall'anima, e la proporzione di quell' effetto. Laonde dice tre coſe: che l'anima è efficace in tutti gli animali, dalla ſteſſa naſcita quaſi diſpoſti i ſemi: che l'uomo differiſce da tutti gli animali per la Ragione; e benchè i ſemi di quella, ſieno negli uomini innati, ſi coltivano però e ſi traggono alla luce col tempo, e con la induſtria dei precetti. E queſta è una opportuna ſpiegazione della Platonica ſentenza intorno alla Reminiſcenza, *περὶ ἀναμνήσεως*, della quale tratta nel Fedone,

(66) Applicazione dell' antecedente dottrina alla queſtione principale: la Scienza non eſſer ſenſo in queſto modo: Sapere eſſer un comprendere la verità, e la eſſenza dalle coſe: il ſenſo non poter comprendere la verità, e la eſſenza delle coſe: dunque nemmeno eſſer Scienza.

(67) Con un leggero paſſaggio ſi accoſta alla terza definizione della Scienza: che la Scienza è una vera opinione; e la confuta come le antecedenti. Premette prima alcune coſe all'ingroſſo, e procura di divertire il tedio della proliſſità.

Tee. O Socrate, egli è impossibile, che si dica Scienza qualunque opinione, ritrovandosi opinione ancora falsa; ma corre rischio, che la vera opinione sia Scienza; e pensa che da me al presente si sia risposto questo. Che se da qui innanzi parerà ella altrimenti in diputando, si sforzeremo di apportarne alcun' altra cosa. *So.* Anzi, o Teeteto, in cotal guisa conviene piuttosto dir prontamente, che come dianzi dubitavi risponder: perchè se faremo sì, l'uno de' due avvenirà, o che ritroveremo ciò, che bramiamo, o penseremo manco di saper quel, che non sappiamo in verun modo; nè fia questo mediocre guadagno. Ed ora che ne dì tu? O due essendo le specie dell' opinione, l' una vera, e l' altra falsa, difinisci tu che sia Scienza la vera opinione? *Tee.* La difinisco sì parendomi al presente. *So.* Dunque hassi forse a trattar da capo dell' opinione? *Tee.* Che dì tu? *So.* Ora mi turba, ed altra volta spesso, sì fattamente, ch' io versi in moltissima ambiguità in quanto a me, e ad altrui; non essendo possente di esplicare qual sia in noi questo affetto, nè in che modo egli si faccia. *Teo.* Quale n' è desso? *So.* Il pensar alcune cose false, il che ancora al presente io considero in dubitando, se il dobbiamo lassar da parte, o in altra guisa, che dianzi considerarlo. *Tee.* O Socrate in che modo nò, se in qualunque modo è avviso, ch'egli convenga? Perciocchè da te, e da Teodoro poco fa non si parlava male dell' ozio, che nulla ci sollecita d' intorno a cose sì fatte. *So.* Opportunamente ci hai ammonito: perchè non fia forse fuor di proposito il percorrer le vestigia, come da capo; giovando egli, che si determini il poco bene, che il molto non a sufficienza. *Tee.* Perchè nò? *So.* (68) Come adunque, e che dobbiamo noi dire? Diciamo noi, che sempre sia falsa opinione; ed altri di noi si pensi il falso, altri il vero, quasi se ne stiano sì queste cose per natura? *Tee.* Il diciamo senza dubbio. *So.* Dunque questo in noi si ritrova così intorno a tutte le cose, come intorno a qualunque di esse, cioè il sapere, o il non sapere: conciossiachè io trapasso al presente lo imparare, e lo scordarsi, come lor mezzi, non ci tornando bene a questo proposito. *Tee.* O Socrate, non rimane nient' altro d' intorno a qualunque cosa, fuorchè il sapere, ed il non sapere. *So.* (69) Dunque è egli necessario, che chi pensa pensi quello, d' intorno a che conosce alcuna cosa, o non conosce? *Tee.* E' necessario. *So.* Più oltre, impossibile è, che chi conosce non sappia lo stesso, o il sappia chi non lo conosce? *Tee.* In che modo nò?

(68) Riprova dell' antecedente definizione. Si riprende in essa la differenza, cioè il carattere *di vera*, come superflua: poichè fuori della consuetudine dell' uso quotidiano, non può darsi alcuna falsa opinione.

(69) Prova così questo detto. Tutto ciò ch' è nella natura delle cose o lo sappiamo, o non lo sappiamo. Non potiamo opinar falsamente quelle cose, che sappiamo: e quelle, che non sappiamo, non potiamo nemmeno opinarle. Imperocchè cosa si opinarebbe?

nò? *So.* Forse chi pensa le cose false, che conosce, pensa egli, ch' elle non siano desse; ma certe diverse da quelle, che sa? E le une e le altre conoscendo, ambedue di nuovo non conosce egli? *Tee.* Questo, o Socrate, è impossibile. *So.* O le cose che non conosce, le si pensa peravventura certe diverse da quelle, che non conosce? E chi non conosce nè Teeteto, nè Socrate, può pensar mai, che Socrate sia Teeteto, o Teeteto Socrate? *Tee.* Non mai, nò. *So.* Nondimeno ciò, che alcun conosce, non pensa, che sia quello, che non conosce, nè da capo quello, che non conosce, sia quello, ch' egli conosce. *Tee.* Perchè sarebbe ciò un mostro. *So.* Dunque in che modo si penserà più alcuna cosa falsa, essendo impossibile, che fuor di questo si pensi: poichè o conosciamo, o sappiamo tutte le cose, o non le conosciamo. D'intorno ad esse poi non è possibile che alcuno possa pensar il falso. *Tee.* Tu parli il vero. *So.* (70) Dunque ciò che da noi si cerca, così peravventura non è da considerarsi, procedendo secondo il conoscer, ed il non conoscere; ma secondo l'esser, ed il non essere? *Tee.* Come dì tu cotesto? *So.* Non sia semplice questo? Perchè chi pensa d'intorno ad alcuna cosa ciò, che non è, non è possibile, che no'l pensi come falso, tuttochè in qualunque altro modo si ritrovi la sua mente. *Tee.* O Socrate, questo è verisimile. *So.* O Teeteto, in che modo adunque, o che risponderemo, se alcun c' interrogasse: Essendo impossibile ad ognuno ciò, ch' io mi dico, qual degli uomini penserebbe ciò, che non è, o d' intorno ad alcuna di quelle cose che sono, o d'intorno a lei stessa secondo sè stessa? In vero a questo risponderemo, quando alcuno pensando non si pensa il vero; o in che modo diremo noi? *Tee.* Così. *So.* Eziandio adiviene altrove forse alcuna cosa tale? *Tee.* Qual è cotesta? *So.* Se altri vedendo alcuna cosa, non vedesse niente? *Tee.* In che modo? *So.* E pure s' egli vede certuna cosa, si vede alcuno degli enti; o pensi tu mai, che l'uno sia tra gli non enti? *Tee.* Nò. *So.* Dunque chi vede certuna cosa, vede alcun ente. *Tee.* Apparisce. *So.* E chi ode alcuna cosa, ode una certa cosa, ed ode ente. *Tee.* In vero sì *So.* Nel medesimo modo, chi alcuna cosa tocca, egli si tocca alcuna cosa, ed ente; s'ella è una. *Tee.* Ancora questo. *So.* Ma chi pensa, non pensa egli certuna cosa? *Tee.* E' necessario. *So.* E chi pensa un non so che, non pensa egli alcun ente? *Tee.* Il concedo. *So.* Dunque chi pensa il non ente, non pensa nulla. *Tee.* Non appar, nò. *So.* Chi poi non pensa niente, ad ognimodo egli non pensa. *Tee.* E' manifesto, come apparisce. *So.* Dunque è impossibile il

(70) Risolvendo questa dubitazione mostra, come possa darsi una falsa opinione: cioè, allora quando poniamo col pensiero una cosa non per quella ch'ella è, ma per altra; cioè disegniamo, ed abbracciamo nell'animo quello, che in effetto non è; o consideriamo una cosa, ch' è diversamente da quello, che permette la natura di essa. Prima però disputa se quello che non è può cadere nell'opinione; e prima in via probabile dimostra che non può. Finalmente nota due maniere di false opinioni.

il pensar quel, che non è, o d'intorno ad alcuna di quelle cose; che sono, o d'intorno a lui secondo sè stesso. *Tee.* Non apparisce. *So.* Sicchè è altra cosa il pensar cose false, che il pensar quelle, che non sono. *Tee.* Altra cosa pare. *So.* Perciocchè nè così, nè come poco fa consideravamo, è in noi falsa opinione. *Tee.* Per certo nò. *So.* Dunque noi diciamo, che questo si faccia in cotal guisa. *Tee.* In che modo? *So.* Certa straniera opinione noi chiamiamo opinion falsa; ed è quando alcuno dice, che alcuna di quelle cose, che sono, sia cert'altra cosa, che quello ch'ella è: così come la arrà mutata il discorso nell' anima, pensando egli sempre l'ente in cotal guisa, ma altro per altro, e traviando da ciò, che pensò; a ragion si dirà, ch'egli si pensi il falso. *Tee.* Ora mi è avviso, che tu abbia detto troppo bene: perciocchè quando pensasse alcuno il brutto per lo bello, o incontrario il bello per lo brutto; allora veramente penserebbe il falso. *So.* O Teeteto, egli è chiaro, che tu mi sprezzi, nè hai di me paura. *Tee.* D'intorno a che massimamente? *So.* Perchè, com' io penso, ti è avviso, ch'io non abbia appreso ciò, che veramente è falso; avendo ricercato, se potesse il veloce contrario al tardo, o il grave al lieve, o qualunque altro rendersi contrario a sè stesso; non secondo la propria natura, ma secondo la natura del contrario. Dunque acciò tu non osi questo indarno, il lascio da parte. E piace a te, come tu dì, che il pensar cose false sia lo stesso, che il pensar cose straniere? *Tee.* A me par sì. *So.* Dunque egli è lecito secondo la tua opinione, che con la mente si ponga cert' altra cosa, come diversa, e non come lei. *Tee.* E' lecito veramente. *So.* Dunque quando fa ciò il discorso di alcuno, o non è egli necessario, ch'egli o ambedue pensi, o l'una di esse? *Tee.* Necessario adognimodo. *So.* O insieme, o in disparte. *Tee.* Benissimo. *So.* Or chiami tu peravventura il pensar lo stesso, ch' io addimando? *Tee.* Che il chiami tu? *So.* Il sermone, il qual l'anima seco rivolge d'intorno a quello, che considera. (71) Ciò ti dichiaro, quasi io non lo sappia: conciossiachè mi paja, che l'anima pensando non faccia nient' altro, che disputare interrogando sè stessa, e rispondendo, ed affermando, e negando; ma poichè ella vagando difinisce, ed afferma lo stesso, considerandolo tardi, ovver presto, poniamo, che questa sia opinione di lei. Sicchè io chiamo il pensar parlare, e la opinione sermon detto non verso ad altrui, nè colla voce; ma col silenzio tra sè stesso: ma tu che opinione tieni? *Tee.* La stessa. *So.* Dunque quando alcuno si stima la cosa diversa, diversa; allora, com'è

(71) Nuova confermazione dell'antecedente, con cui si mostra, che non si può dare falsa opinione; ed osservata incidentemente l'origine della opinione, essere un *discorso della mente* (*λόγον διανοίας*) cioè un interno colloquio di raziocinio spiegato nel silenzio, insegna non potersi dare, che alcuno si persuada cose false; e lo insegna con esempj.

com'è avviſo, dice verſo a sè ſteſſo, che la diverſa ſia diverſa coſa. *Tee.* Per certo sì. *So.* Deh ricordati, ſe alcuna volta tu hai detto fra te ſteſſo, che adognimodo il bello ſia brutto, o lo ingiuſto giuſto; o, per dir in ſomma, conſidera, ſe hai tentato mai di perſuader a te ſteſſo, che ſopra tutte le coſe il diverſo foſſe diverſo, o tutto il contrario; o ne' ſogni abbi oſato di dir teco mai, che i pari foſſero al tutto diſpari, o certa coſa sì fatta. *Tee.* Tu dì il vero. *So.* Forſe ſtimi tu, che alcun altro o ſano, o infuriato ſia per oſare, parlando ſeco a ſtudio, di perſuaderſi, che neceſſariamente il cavallo ſia bue, o due ſiano una coſa ſola? *Tee.* Per Giove nò. *So.* Dunque ſe è penſare il parlar con ſeco, niuno mentre dice, e penſa l'una e l'altra coſa, ed ambedue tocca con l'animo, potrà dire, e penſare, che il diverſo ſia diverſo. Laſciamo, ſe ti piace, queſta parola di diverſo; eſſendo ciò quello, ch' io voglio che niuno penſerebbe, che il brutto foſſe bello, o alcun'altra coſa della ſteſſa ſorte. *Tee.* In vero, o Socrate, io la laſſo, e mi pare come tu dì. *So.* Sicchè non è poſſibile, che chi penſa due coſe, ſtimi l'una eſſer l'altra. *Tee.* Appariſce. *So.* Ma nondimeno penſando l'una ſola, e l'altra nò, non penſerà mai, che il diverſo ſia diverſo. *Tee.* Tu narri il vero: concioſſiachè sforzato ſarebbe ancora a toccar quello, che non penſa. *So.* Dunque chi due coſe, nè chi l'una di due ſi penſa, lecito è, che penſi coſe ſtraniere. Sicchè chi diceſſe eſſer falſa opinione il penſar coſe ſtraniere, non direbbe niente: perciocchè nè in queſto modo, nè ſecondo le coſe antedette pare, che ſia in noi falſa opinione. *Tee.* Non appariſce. *So.* Ma pure, o Teeteto, ſe parerà, che ciò non ſia, ſaremo aſtretti a confeſſar molte, e ſconvenevoli coſe. *Tee.* Quali? *So.* (72) Innanzi non te 'l dirò, ch' io non tenti di conſiderar per tutto: perciocchè di noi mi vergognerei, ſe foſſimo aſtretti a confeſſar le coſe, ch' io dico d'intorno a quello, che dubitiamo. Ma ſe il ritroveremo, e riuſciremo liberi; allora ſi parlerà da noi degli altri, quaſi patiſcano le ſteſſe coſe, ſtando noi lontani dalle riſa: ma ſe adognimodo dubiteremo, fatti umili, com'io penſo, qual fluttuanti, e che patiſcon nauſa, ſi darà da noi luogo al parlare di conculcarci, e valerſi di noi comunque gli aggrada. Dunque odi oggimai, come io ritrovi alcun fine a queſta noſtra quiſtione. *Tee.* Dì pure. *So.* Non dire, che noi abbiamo conceduto bene, quando concedemmo, che le coſe, che alcun conoſce, non poſſa penſare, che ſiano quelle, ch'egli non ſa, e mentiſca; ma in certo modo ſia poſſibil queſto. *Tee.* Dì tu quello peravventura, che ancor io ſoſpettai allora, quando di-

(72) Dopo qualche dilazione, come ſe penſaſſe in qual maniera poteſſe ſcioglierе queſto dubbio, finalmente dice poterſi fare, che uno poſſa ſapere, e non ſapere una coſa medeſima, in alcune circoſtanze, come *κατά τι*, cioè *ſecundum quid*, o relativamente, non già aſſolutamente. E ciò illuſtra ancora con eſempj.

cemmo, che ciò fosse male? Che alcuna volta conoscendo io Socrate, e da lontano facendomici innanzi altro non conosciuto, io il pensassi Socrate, conosciuto da me; avvenendo d'intorno a questo ciò, che tu dì. *So.* Dunque oggimai noi siamo da quello allungati, che faceva, che le cose, che noi conosciamo, conoscendole, non le conoscessimo? *Tee.* Al tutto. *So.* Sicchè poniamolo non in cotal guisa, ma così; e peravventura alcun ci assentirà, e forse ci contrarierà egli ancora; ma a quello aderiamo, onde è necessario (rivogliendo ogni sermone) ch' egli si esamini. Sicchè considera, s' io dica niente. Può egli forse chi innanzi fu ignorante di alcuna cosa, poscia impararla? *Tee.* Può certo. *So.* Non di mano in mano questa, e quell' altra cosa? *Tee.* Perchè nò? *So.* (73) Poni per causa di esempio una figura di cera negli animi nostri, maggiore in questo, in quello minore, in questo di cera più purgata, di più sporca, e più dura in quello; in alcuni di più molle, in altri ancora di temperata. *Tee.* La pongo, sì. *So.* Diciamo questo esser dono della Memoria madre delle muse; ed in quello voler noi ricordarsi di ciò, che o vediamo, ovver udiamo, o investighiamo, sottomettendolo a' sensi, ed alle intelligenze, segnandolo qual con anelli: e di ciò, che sia segnato si ricordiamo, e da noi si sappia finchè rimane la sua figura; ma come si cancella, o non si può figurare, si dimentichiamo, e non lo sappiamo. *Tee.* Così sia. *So.* (74) Dunque chi quelle cose sa; ma considera alcuna di quelle, che vede, ovver ode: vedi se in questo modo egli possa pensar il falso. *Tee.* Come? *So.* Pensando che sia ciò, ch' egli conosce, quando quello, che conosce, quando poi quello, che non conosce: perciocchè non abbiamo dianzi confessato questo bene, confessandolo impossibile. *Tee.* Ora poi in che modo dì tu? *So.* Fa mistieri che di nuovo diciamo di questo in cotal guisa, determinandolo dal principio. Che quello, che alcun conosce, avendo memoria di lui nell' anima, ma non lo sente; egli non possa stimarlo cert' altra cosa da quelle, che ancor conosce, e di lei serva la memoria, ma non la sente: ed incontrario ciò, che conosce pensi, che sia quello, che non conosce, e di cui non serva verun impronto; e ciò, che non conosce, sia quello appresso, che non conosce; e quel, che non conosce, quello, che conosce; e ciò, che sente, pensi, che sia alcun' altra cosa da quelle, che sente; e ciò, che sente, alcuna cosa di quelle, che non sente; e quel, che non sente alcuna di quelle cose, che non sente; e ciò che non sente, alcuna di quelle, che sente. Ed appresso è più impossibile il pensar ancora,

(73) Ripete con chiarezza la origine della opinione, deducendola dalla memoria, della quale fa una bellissima ipotiposi; e propone sotto gli occhi un illustre esempio di una figura di cera. Dunque col ministero dei sensi s'imprimono negli animi nostri le immagini delle cose.

(74) Quindi nota varj modi di falsa opinione.

ancora, che quella cosa, ch' egli conosce, e sente, ed ha il segno nel senso, sia alcun' altra cosa da quelle, che conosce e sente, ed ha di nuovo lo impronto di lei nel senso, s' egli è possibile; e quello, che conosce, e sente, avendo egli la memoria rettamente, la qual conosce, ch' è impossibile, che si pensi; e quello, che conosce, e sente, avendo similmente questo, che sente; e quello di nuovo, che non conosce, nè sente, che non conosce, nè sente; e ciò, che non conosce, nè sente, sia quello, che non conosce; e quello, che non conosce, nè sente, sia ciò, che non sente. Tutte queste cose sono tali, inmodochè niuno d' intorno ad esse sia possente in alcuna maniera di pensar il falso. Dunque rimane, che d' intorno a cose sì fatte adivegna non so che tale, se in alcun luogo adivien egli. *Tee.* D'intorno a quali? Deh vediamo, se da esse maggiormente tu lo intendessi, non intendendolo al presente. *So.* Che d' intorno a quelle cose, che alcun conosce, altri si pensi, che siano certe diverse cose da quelle che conosce, e sente; o quelle, che non conosce, ma sente; o quelle, che conosce, e sente, da quelle, che di nuovo conosce, e sente. *Tee.* Ora via più che dianzi sono abbandonato. *So.* In cotal guisa di nuovo ascolta. Conoscendo io Teodoro, ed in me stesso ricordandomi, quale egli si sia, e Teeteto parimente; altra volta vedendoli io, veggo cert' altra cosa; e quando li tocco, e quando nò, e li ascolto, o li apprendo con alcun altro de' sensi: altra volta non ho d' intorno a voi senso niuno; ma nondimeno niente manco tra me lo so, e di voi mi ricordo. *Tee.* Al tutto. *So.* Dunque intendi questo primieramente dalle cose, ch' io son per dichiarare, che può alcuno non sentir le cose, che conosce, e le possa anche sentire. *Tee.* Egli è vero. *So.* Dunque spesse volte può ei non sentir le cose, che conosce, e spesse volte le sente egli solamente? *Tee.* Eziandio questo. *So.* Vedi, se ora tu potessi forse conseguir questo maggiormente. Socrate conosce Teodoro, e Teeteto; ma non vede nè l' un, nè l' altro, nè con altro senso li apprende, nè mai in sè stesso penserebbe, che Teeteto fosse Teodoro: dico io alcuna cosa, o niente? *Tee.* Tu dì il vero. *So.* Sicchè questa era la prima di quelle cose, ch' io diceva. *Tee.* Era sì. *So.* L' altra, che conoscendo l' uno di voi, e l' altro non conoscendo; nondimeno non sentendo nè l'un, nè l'altro, non penserei mai, che chi io conosco, fosse colui, ch'io non conoscessi. *Tee.* Bene. *So.* Ma questa è la terza, che non conoscendo nè l'un, nè l'altro, nè sentendoli, non potrei mai pensare, che chi non conosco, fosse cert'altro tra coloro, ch'io non conoscessi. Ed in cotal guisa pensa di nuovo di aver dianzi inteso tutte le altre cose per ordine, nelle quali io non penserò mai il falso di te, e di Teodoro, nè conoscendo, e non conoscendovi ambidue, nè conoscendo l' uno, l' altro nò; e la stessa considerazione sia d' in-

torno a' ſenſi, ſe pure tu intendi. *Tee.* Intendo sì. *So.* (75) Rimane adunque, che d' intorno a queſto penſiamo il falſo, quando te conoſcendo, e Teodoro, ed avendo i ſegni d' ambidue voi in quell' anello, quaſi di cera, e vedendovi ambidue per lungo ſpazio di tempo, e non baſtevolmente, mi sforzo con lo aſſegnare il proprio ſegno dell' uno, e dell' altro alla propria viſione, di accomodarlo al veſtigio di lei, acciò ſi ſaccia la riconoſcenza. Poſcia ciò non conſeguendo, e a guiſa di coloro, che vanno errando, cambiate le calce, applico, e traſporto la viſion d' ambidue all' altrui ſegno, e patiſco certe coſe a quelle ſomiglianti, che riſultano dal riverſcio ne' ſpecchi, cambiando lo aſpetto la deſtra nella ſiniſtra: e così reſto ingannato. Allora certo adiviene la ſtraniera opinione, e il penſar il falſo. *Tee.* Adognimodo, o Socrate, tale è la paſſion della opinione, quale maraviglioſamente la figuraſti. *So.* Appreſſo, quando ambidue conoſcendo, oltre al conoſcer ſento l' uno: l' altro nò; ma non tengo la conoſcenza dell' altro ſecondo il ſenſo; il che di ſopra diceva in cotal guiſa, nè tu allora m' intendevi. *Tee.* Per certo nò. *So.* Pure queſto io mi diceva, che chi conoſce l'uno, ed il ſente, ed ha la cognizione di lui ſecondo il ſenſo, non penſerà mai, ch' egli ſia alcun altro di quelli, che conoſce, e ſente, e di cui tenga di nuovo la conoſcenza eziandio ſecondo il ſenſo: perciocchè queſto era deſſo sì. *Tee.* Così è. *So.* Per certo ſi tralaſciò quello, che ſi dice al preſente, in cui diciamo, che ſi faccia la falſa opinione, qualora alcun conoſcendo, e vedendo ambidue, o apprendendoli con certo altro ſenſo, e ſentendone i ſegni dell'uno e dell' altro, non ha ambidue ſecondo il proprio ſenſo di lui; ma a guiſa di arcier ignorante; che ſcocca la ſaetta, travia lunge dal ſegno, e prende errore; il che è chiamato bugia. *Tee.* Veriſimilmente. *So.* Dunque, quando ha l' uno il ſenſo de' ſegni, e l' altro nò, e ſi accomoda il ſenſo aſſente al preſente, la mente s' inganna al tutto, in cotal guiſa; e, per dir ſommariamente, non può ingannarſi niuno, o mentire, o tener falſa opinione intorno a quello, chè o non ha conoſciuto, o ſentito mai; ſe pur ora parliamo noi alcuna coſa di vero. Alla perſine d' intorno a ciò, che conoſciamo, e ſentiamo, verſa, e ſi rivoglie la opinione, facendoſi ella falſa, e vera; la qual quando raccoglie, e forma i proprj ſimulacri ſecondo il retto, e al dirimpetto, è vera; ma falſa, quando dal traverſo, e per torto. *Tee.* Dunque, o Socrate, queſte coſe ſi dicono bene. *So.* Più oltre, maggiormente le affermerai, quando da te ancora ſia udito queſto; eſſendo coſa bella il penſar il vero, ma turpe

(75) Eloquente deſcrizione della falſa opinione, coll'antecedente eſempio di una figura di cera.

turpe il mentire. *Tee.* In che modo nò? *So.* (76) Dunque quinci dicono, che si facciano queste cose (quando nell' animo di alcuno quella effigie di cera profonda, e molta, e piana sia impressa mediocremente) le quali per li sensi scorrono, imprimendosi nel cuor dell' anima (il che disse Omero) significando egli oscuramente la similitudine della cera; allora in queste eziandio imprimendosi puri segni, ed avendo bastevole profondità, si fanno più durabili; e questi tali si fanno docili primieramente, poscia ricordevoli, alla fine non cambiano i segni de' sensi, ma pensano il vero. Perchè essendo essi nella contrada lucida, ed ampla, velocemente distribuiscono, e dividono nella propria effigie qualunque cose, le quali si chiamano enti; ed uomini tali si chiamano saggi: o non pare a te così? *Tee.* Maravigliosamente. *So.* Dunque quando è denso il cuor di alcuno, il che lodò il sapientissimo Poeta; o quando è sangoso, nè di cera purgata, o troppo molle, o duro: allora coloro, di cui è il cuor umido sono docili, ma si fanno dimentichevoli; ma di cui è duro, incontrario: chi poscia l' hanno denso, ed aspero a guisa di sasso, e pieno di terra, o di lordura meschiata, in cotal guisa hanno essi i simulacri oscuri; ancora oscuri chi lo tengono duro, non vi essendo profondità; oltre ciò oscuri chi l' ha molle, conciossiachè svaniscono agevolmente dalla confusione. Che se più oltre si adunassero, ancora vicendevolmente per l' angustia della sede, se d' alcuno sia picciola l' animetta, saranno degli altri più oscuri. Dunque tutti costoro si rendon possenti al pensar cose false: perciocchè quando veggono, o sentono, ovver s' immaginano alcuna cosa, perchè non possono assegnar incontinente qualunque cose a ciascheduna, sono tardi; e prevaricando veggono, ed odono, e s' immaginano molte cose perversamente; ed essi di nuovo sono chiamati ignoranti, e mendaci degli enti. *Tee.* O Socrate, tu parli meglio di tutti. *So.* Dunque dobbiamo confessar forse, che si ritrovino in noi false opinioni? *Tee.* Grandemente. *So.* E vere appresso? *Tee.* E vere. *So.* Veramente è egli da pensarsi già, che si sia confessato bastevolmente, che siano queste due le opinioni? *Tee.* Anzi maravigliosamente. *So.* (77) O Teeteto, per certo corre rischio, che l' uomo loquace sia cosa grave, ed insoave. *Tee.* A che hai detto tu questo? *So.* Avendo a male la mia rozzezza, e per dir vero, la mia loquacità: perciocchè qual altro nome s' imporrebbe a colui, che per la tardanza dello ingegno volgesse i parlari e in suso, e in giuso, non potendo esser

(76) Ipotiposi delle varie opinioni, e dei diversi ingegni colla norma dell'antecedente esempio.

(77) Propone un altro dubbio: come dalla Scienza nasca una falsa opinione; cioè, perchè quello il quale si è dato a credere di sapere una cosa con quel quasi pregiudicio di Scienza, è indotto in falsa opinione; ed errore. E dimanda perdono della sua loquacità, perchè con queste varie digressioni di dubbj si è divertito dal principale ragionamento.

esser persuaso, e difficilmente dipartendosi da qualunque disputa? *Tee.* Ma tu che sopporti con dispiacere? *So.* Io non sopporto solamente mal volentieri; ma ancora ho dubitato di ciò, ch' io rispondessi, se alcun mi ricercasse: O Socrate, hai già ritrovato tu, che la falsa opinione non sia ne' sensi tra loro, non nelle menti; ma nello accompagnamento del senso col discorso? Ma io gloriandomi dirò, com' io penso, quasi si sia da noi detta certa cosa eccellente. *Tee.* O Socrate, a me pare che non sia turpe ciò, che ora si è dimostrato. *So.* Dunque egli dirà: Tu di nuovo dì, che non potremo pensar mai, che sia cavallo l'uomo, che noi solamente consideriamo, e non vediamo, il qual al presente nè vediamo, nè tocchiamo; ma solamente si pensa da noi, nè nient'altro si sente d' intorno a lui? Io confesserò, com'io penso, di dir questo. *Tee.* Bene. *So.* Che dunque? dirà egli, gli undici, che alcun solamente pensasse, secondo questa ragione non li penserebbe dodici mai, i quali di nuovo solamente si pensa? Or vientene, e rispondi. *Tee.* Risponderò, che vedendo alcuno, o toccando potrebbe pensare, che fossero dodici gli undici; nondimeno le cose, che tiene nel discorso, non penserebbe mai in cotal guisa. *So.* Che dunque? Stimi tu, che alcuno appresso di sè sia per dover pensar cinque, e sette; non uomini, dico cinque, e sette, nè altra cosa sì fatta; ma i cinque, ed i sette, che diciamo, quivi siano memorie nel simulacro, e non si possa alcuno pensare in essi il falso? Queste stesse cose, se alcun uomo ha mai considerato, dicendo fra sè stesso, e ricercando, quante esse si siano; ed altri dicessero pensando, che fossero undici, altri dodici; direbbono forse, e penserebbono tutti, che dodici fossero esse? *Tee.* Per Giove nò; ma molti direbbon undici ancora; e se alcun considerasse d'intorno a numero maggiore, maggiormente s'ingannerebbe; stimando io, che da te maggiormente si dica d' intorno ad ogni numero. *So.* Tu pensi bene. Dunque considera eziandio, che peravventura non adivegna alcun'altra cosa; cioè, che quei dodici, che sono nella effigie, alcuno undici li pensi. *Tee.* Apparisce. *So.* Sicchè questo si rivoglie alle ragioni primiere: perchè chi ha patito questo, stima, che sia quello, che conosce, cert'altra cosa da quelle, che sa di nuovo: il che abbiamo detto impossibile; e con questo stesso dimostravamo, che non fosse falsa opinione, affine che uno, e lo stesso non fosse costretto a saper parimente le stesse cose, ed a non saperle. *Tee.* Tu parli il vero. *So.* Dunque fa mistieri che si dimostri, che sia cert'altra cosa il pensar il falso, che cambiamento della mente inverso al senso: perchè se ciò fosse, non mentiremmo mai nelle considerazioni. Ma ora o non vi è opinion falsa, o è possibile che alcun non sappia ciò, che sa: qual di queste due eleggi tu piuttosto? *Tee.* O Socrate, tu proponi un' ambigua elezione. *So.* E pur corre rischio, che la ragion non ammetta.

metta ambedue (nondimeno perchè si dee ardir ogni cosa) se tentassimo noi di esser sfacciati . *Tee.* In che modo ? *So.* In volendo dire ciò, che sia il sapere. *Tee.* E quale sfacciatezza sarebbe questa? *So.* Egli è avviso, che tu non consideri, che tutto il parlar nostro dal principio fu d'investigar la Scienza, come non sapessimo noi ciò ch'ella si fosse. *Tee.* Anzi lo intendo. *So.* Poscia non appar egli sfacciatezza, non conoscendo noi la Scienza, il dimostrar qual sia il sapere? Ma, o Teeteto, già molto vaghiamo lunge dalla purità del disputare, avendo noi mille volte detto, il conosciamo, no 'l conosciamo, sappiamo, no 'l sappiamo, come insieme da noi s'intenda alcuna cosa, della quale frattanto non sappiamo la Scienza. Or al presente ancora, se ti è in grado, vagliamoci di questi vocaboli, cioè del non sapere, e dello intender, come conviene, che si vagliamo di loro, se siamo di Scienza privi. *Tee.* Ma in che modo, o Socrate, astenendoti da questi, saresti possente di disputare? *So.* In modo niuno, mentre rimango quale io sono; nondimeno il potrei in alcun modo, s'io fossi uomo contenzioso : ed ora se alcun tale si ritrovasse presente, sarebbe professione di astenersi da questi vocaboli, e grandemente ci riprenderebbe d' intorno alle cose, ch'io dico : ma poichè siamo semplici, e dappoco, vuoi tu, ch'io ardisca di profferire quale sia il sapere, parendomi egli utile forse? *Tee.* Or prendi ardir per Giove : perciocchè noi ti perdoneremo, se da questi non ti astenirai. *So.* (78) Dunque hai udito tu ciò, che al presente dicano, che sia il sapere? *Tee.* Peravventura; nondimeno ora non lo mi ricordo. *So.* Dicono per certo, ch' egli sia abito di Scienza. *Tee.* Tu dì il vero. *So.* Or noi mutando alquanto diciamo, che sia acquisto di Scienza. *Tee.* Dirai tu dunque, in che sia questo da quello differente? *So.* Nulla peravventura; ma ciò, che appaja : poichè da te si sarà udito, lo approverai con esso meco. *Tee.* Purchè io possa. *So.* Dunque non pare che sia lo stesso il possedere, che lo avere : come per esempio, se alcun comperata una veste, e possedendola non la portasse; non diremmo, ch' egli l'avesse, ma sì bene la possedesse. *Tee.* E bene. *So.* Di nuovo vedi, se sia possibile, che chi possiede similmente la Scienza non la si abbia; come se alcuno avendo uccellato uccelli selvaggi, o colombi, o qualunque altri, li nodricasse nel uccelliera, fabbricata in casa : perciocchè in un certo modo potremmo dire, ch'egli sempre li avesse, possedendoli: non è egli così? *Tee.* Così sì. *So.* Ed in certo modo non li avesse; ma vi fosse la potestà intorno ad essi (avendoli nella colombara in suo

(78) Spiega alcune affezioni della Scienza, cioè come l'anima acquisti le Scienze, e se ne serva dopo averle acquistate, rappresentando l' immagine della colombaja, nella quale si tengono rinchiusi gli uccelli : Laonde pone sotto gli occhi in certo modo varie schiere di opinioni, ed introduce in un medesimo teatro le Scienze, e le ignoranze, cioè come cadano nell'anima e la Scienza, e la opinione, e la ignoranza; dalle quali l'anima dell'uomo è in varie parti distratta.

suo potere) qualora volesse di prenderli, e tenerli, e lasciarli secondo il suo volere, e ciò li fosse lecito di fare quante volte li fosse in grado. *Tee.* Così è. *So.* Da capo così come abbiamo dianzi macchinato negli animi un non so che figmento di cera: così al presente fabbrichiamo in qualunque anima certa uccelliera di tutte le sorti di uccelli, de' quali altri in disparte dagli altri greggi vadino vagando; altri in numero pochi, altri soli volino per tutto, ovunque torni lor bene. *Tee.* Facciasi: che poi? *So.* Questo vase, essendo noi bambini, fa mistieri che diciamo esser vuoto; ma in vece degli uccelli intendiamo le Scienze; e chiunque, fatto acquisto di Scienza, la contenga in questo cerchiò, avendo egli imparato, e ritrovato quello di cui era questa Scienza; e ciò sia il sapere. *Tee.* Così sia. *So.* Di nuovo considera poscia, che volendo egli uccellare qualunque Scienza, e tenerla presa, e di nuovo lasciarla, co' quali nomi siano da esprimersi tutte queste cose. Se con gli stessi co' quali innanzi, quando possedeva, o con altri: quinci più chiaramente intenderai ciò ch' io mi dica. Chiami tu arte l'Aritmetica? *Tee.* La chiamo, sì. *So.* Or pensa, che questa sia uccellaggione delle Scienze di tutto il pari, e dispari. *Tee.* La penso, sì. *So.* Ora io penso, che con quest' arte lo Aritmetico abbia le Scienze de' numeri soggette, e le dia ad altrui. *Tee.* Adognimodo. *So.* E chi le dà diciamo, che insegni; ma impari, chi le si riceve; e sappia chi le tiene per quello, che le possegga nella colombara. *Tee.* Sì. *So.* Considera poscia diligentemente ciò che segue. Chi è Aritmetico perfetto, non sa egli i numeri tutti, essendo le Scienze di tutti i numeri nell' animo di lui? *Tee.* Niuna cosa impedisce. *So.* Dunque questo tale peravventura annovera egli mai alcuna cosa o interiormente fra sè stesso, o altra esteriore, che abbia numero? *Tee.* In che modo nò? *So.* Lo annoverar poi, non porremo noi, che sia nient' altro, che il considerare quanto sia alcun numero. *Tee.* Così sì. *So.* Dunque chi noi abbiamo confessato, che sappia tutto il numero, in considerando, egli è avviso, che non sappia ciò che sa; odi tu queste ambiguità sì fatte? *Tee.* Veramente. *So.* Or avendo noi ciò pareggiato al possesso, ed alla uccellaggione de' colombi, diremo, che sia doppia la uccellaggione, l' una innanzi allo acquisto per causa di possedere, l'altra poichè le ha acquistate, e possedute, per prender, e tener colle mani quelle, che alcuno già possedè. Ed in cotal guisa quelle Scienze delle cose, di cui già molto imparandole si è dotato, ed innanzi conosce, da capo può imparare, riassumendo la Scienza di qualunque cosa, e tenendola, la quale già possedea, ma pronta nella mente non la teneva. *Tee.* Tu narri il vero. *So.* Or poco innanzi cercava in qual guisa fosse da valersi de' nomi, quando parliamo di queste cose; come quando l' Aritmetico va per annoverare, o per legger il Grammatico alcuna cosa, perchè, com' egli

egli sappia d'intorno a ciò, se ne viene di nuovo per imparar da sè stesso quello che sa. *Tee.* Ma questo, o Socrate, è disconvenevole. *So.* Or dobbiamo dir noi, ch'egli sia per legger, ed annoverare ciò, che non sa, concedendoli, che sappia tutte le lettere, e tutto il numero? *Tee.* Questo ancora è fuor di ragione. *So.* Dunque vuoi tu, che si dica da noi, che non curiamo i nomi niente, comunque piaccia ad ognuno d'intender il sapere, e lo imparare? Ma poichè abbiamo determinato, che cert' altra cosa sia il posseder la Scienza, altra l'averla; diciamo, che non sia possibile, che chi possiede alcuna cosa, non la possegga, se non adivien mai, che alcuno non sappia quello, ch' egli sa; nondimeno d'intorno a questo si possa ricever falsa opinione (non essendo possibile, che di ciò abbia la Scienza, ma altra sì bene in vece di lei) quando uccellando egli alcuna Scienza, prende ingannato in vece di quella, altra, che se ne vola innanzi. Dunque quando penserà, che gli undici siano dodici, prendendo la Scienza degli undici in vece della Scienza de'dodici, essendo entrovi e l' una e l' altra, prende quasi in luogo della colomba domestica la selvaggia. *Tee.* Ciò tiene in sè ragione. *So.* Ma come apprende quella, che desidera, allora è da dirsi privo di bugia, e che pensi le cose, che sono: ed in questo modo sia vera, e falsa la opinione; nè ci sia per dover esser d'impedimento niuna di quelle cose, che ci turbavano innanzi: peravventura mi assentirai tu, o chè farai? *Tee.* Così. *So.* Oggimai siamo liberati da quel pericolo, onde erano sforzati alcuni a non sapere le cose, che sanno; non avvenendo in alcun luogo, che noi non possediamo le cose, che si possegono da noi, nè se restiamo ingannati, nè se giudichiamo il vero. Ma mi par nondimeno, che si dimostri cert'altra passione più grave. *Tee.* Quale n' è dessa? *So.* Se il cambio delle Scienze si farà alcuna volta falsa opinione. *Tee.* Come cotesto? *So.* Primieramente, che tenendo alcun la Scienza di alcuna cosa, non la conosca non per ignoranza, ma con la propria sua Scienza. Poscia si stimi questa cert' altra cosa; ed in contrario sia quella questa. Quanto è fuor di ragione che, presente la Scienza, l'animo non conosca niente, e sia ignorante di tutte le cose! Perciocchè secondo questa ragione niente non impedisce, che la ignoranza presente non faccia, che si conosca alcuna cosa, e la verità, che si vegga; se farà la Scienza, che altri alcuna volta non sappia. *Tee.* O Socrate, non abbiamo posto peravventura gli uccelli bene, ponendo noi solamente le Scienze; facendo bisogno, che noi ponessimo insieme le ignoranze, che volassero nell'anima: e l'uccellatore prendesse alcuna fiata la Scienza, altra volta la ignoranza intorno allo stesso; e pensasse il falso coll' ignoranza, ed il vero colla Scienza. *So.* Egli non è agevole, o Teeteto, il non lodarti; nondimeno considera da capo ciò, che da te si è detto, perchè sia così

come tu dì. Ma chi prenderà la ignoranza, penserà, come da te si dice, il falso: non è egli così? *Tee.* Così è. *So.* Ancora per certo non penserà di stimar il falso. *Tee.* In che modo? *So.* Ma piuttosto il vero, e come intelligente, si disporrà inverso a quello, d'intorno a che mentisce. *Tee.* Perchè nò? *So.* Dunque penserà tener la Scienza, avendola uccellata; ma non la ignoranza. *Tee.* E' manifesto. *So.* Oggimai dopo un certo lungo giro, siamo di nuovo ricaduti nella dubitanza primiera: perchè quell' arguto riprensore, sogghignando dirà: O ottimi uomini, forse conoscendo alcuno e l'una e l'altra, cioè la Scienza, e la ignoranza, quella la qual conosce, stima egli che sia alcun'altra da quelle, che conosce? O nè l'una, nè l'altra conoscendo, stimerà quella, che non conosce, altra da quelle, che non conosce? O conoscendone una, l' altra nò, conoscerebbe, che quella, che conosce sia quella, la qual non conosce; in contrario penserebbe, che quella, che non conosce, fosse quella, la qual conosce? O mi direte di nuovo, che siano Scienze delle Scienze, e delle ignoranze, le quali chi possiede, chiudendole in certe altre colombare ridicolose, o figure di cera, le sappia in quanto le possiede, eziandio che l' anima non le abbia pronte: ed in cotal guisa sarete sforzati ad andarvi ravvogliendo infinite volte intorno allo stesso, non facendo alcun profitto. Che risponderemo a questo, o Teeteto? *Tee.* Per Giove, o Socrate, non so quello, che sarebbe da rispondersi. *So.* Non ci riprende, o fanciullo, peravventura, e mostra la ragione, che non si abbia investigato bene la falsa opinione innanzi della Scienza, lasciando la Scienza non investigata? Ma egli è impossibile, che ciò si conosca, innanzichè non apprenda alcuno bastevolmente quello, che sia Scienza. *Tee.* O Socrate, necessario è, che si pensi al presente, come tu dì. *So.* (79) Or da nuovo che dirà altri da capo che sia la Scienza? Perchè non ancora saremo fuori di speranza. *Tee.* Per niente, se pure tu non ricusassi. *So.* Deh dì, che chiamandola noi massimamente, non contrarieremo a noi stessi? *Tee.* Quello dico, che tentavamo dianzi, o Socrate, non tenendo io nient' altro. *So.* Che? *Tee.* Che la vera opinione sia Scienza, essendo il pensar il vero lunge dallo errore, ed essendo tutte le cose decore, e buone, che si fanno da lui. *So.* Or, o Teeteto, chi è guida nel fiume ha promesso di dimostrar questo; e se noi andando innanzi lo investigheremo, peravventura nascendone impedimento, dimostrerebbe ciò che si cerca: ma se si fermassimo noi, non si sarebbe punto chiaro. *Tee.* Tu parli bene. Andiamo omai, e consideriamolo. *So.* Dunque questo è da

(79) Ripete l'antecedente definizione; e non riconoscendola intieramente perfetta, l'amplifica coll'aggiungervi una nuova differenza, dimodochè si forma una quarta definizione della Scienza: essere la Scienza una vera opinione *con la ragione*: *μετὰ λόγου*.

da considerarsi brevemente; dimostrandoti tutta l'arte, ch' egli non sia Scienza. *Ter.* In che modo? E qual è questa facoltà? *So.* (80) Quella di coloro, che sopra gli altri son saggi, i quali son chiamati oratori, ed avvocati: essi veramente persuadono con la lor arte, non insegnando, ma facendo, che si pensi ciò, che loro aggradisce. O ti stimi tu alcuni sì fattamente potenti nell' insegnare, che non essendovi presenti testimonj di alcuna sorte a' ladronezzi, e ad altre ingiurie; nondimeno insegnino bastevolmente la verità di ciò, che è commesso alla picciol acqua? *Tee.* Io penso, ch' essi non insegnino in alcun modo, ma persuadano. *So.* Or il persuadere non affermi tu lo stesso, che il far, che si pensi? *Tee.* Perchè nò? *So.* (81) Dunque quando i giudici sono persuasi giustamente d'intorno a quello, che solo conosce colui, che lo vide; ma non altrimenti; allora giudicandolo essi dall'udito, e prendendo vera opinione, hanno giudicato senza la Scienza ben persuasi, se pur hanno giudicato bene? *Tee.* Adognimodo. *So.* O amico, non mai un giudice sommo penserebbe bene senza Scienza, se fosse lo stesso la vera opinione, ed il giudicio, e la Scienza; ma ora l'una, e l'altra pare che sia certa cosa diversa. *Tee.* Io mi era scordato quello, che udii già da alcuno della Scienza; ma il considero al presente. Or egli disse, che la vera opinione colla ragione sia Scienza; ma la senza ragione, di Scienza priva: e le cose, che mancano di ragione, non si possano sapere, nominandole ancora ἀνεπιστητά, cioè di Scienza prive; ma si possano saper quelle, che hanno ragione. *So.* In vero tu dì bene: ma di, in che modo egli divideva le cose, che si possono sapere, e quelle, che nò; se tu, ed io parimente l'abbiamo inteso. *Tee.* Se io sia per ritrovarle, non lo so, nò; ma, com' io stimo, le intenderei, se alcun altro le si dicesse. *So.* Dunque odi sogno per sogno: (82) perciocchè a me di nuovo pareva d'intender da alcuni che le cose primiere, come gli elementi, de' quali noi siamo composti, e le altre cose, non tengono ragione,

(80) Esposizione di quella nuova differenza *con ragione μετὰ λόγου*, che noi opiniamo quello, di che siamo persuasi; e noi siamo persuasi dall' Orazione: il che prova con esempj delle persone forensi, le quali si propongono per fine di persuadere con la Orazione.

(81) Altro esempio preso dai Giudici: che i Giudici rendono i loro giudicj non per Scienza delle cose, che non hanno veduto, nè udito; ma solo per opinione: venendo persuasi o da' testimonj, o dalle parole dell' Oratore.

(82) Nuovo compimento di questa definizione: che l'Orazione spiega la natura delle cose: imperocchè le cose ci sarebbero ignote, se non venissero portate alla nostra cognizione dalla spiegazione della favella. Tratta della composizione dell'Orazione; e poichè questa è composta di elementi, e di sillabe, perciò tratta più diffusamente degli elementi, e delle sillabe; e cerca se colla Orazione si spieghi comodamente alcuna cosa, poichè sotto il nome di quella conosciamo gli elementi, e le sillabe. A me pare, che questa trattazione degli elementi sia episodicamente introdotta. La somma si è, che ignorando gli elementi, non si può sapere tutto il composto; e perciò la cognizione degli elementi nel comporre l'Orazione ha il primo luogo, ed è più importante ancor delle sillabe.

potendo qualunque cosa per sè stessa nominarsi solamente ; ma non possibile, che si chiami niun' altra cosa, nè come che sia, nè come non sia. Perchè oggimai avvenenirebbe, che le si applicasse la essenza, o la non essenza. Or fa mistieri che non vi si appressi niente, se alcun sarà per dir questo solo; non volendo che se le appressi nè lo stesso, nè quello, nè qualunque cosa, nè la sola, nè questa, nè il rimanente di sì fatta sorte: conciossiachè dicono, ch' esse correndo intorno si applichino a tutte le cose, e siano altre da quelle, alle quali vengono applicate. Ma sarebbe mistieri, se fosse possibile, che si dicesse lei, ed avesse la propria ragione, dicendosi in disparte da tutte l' altre; ma sia impossibil ora, che niuna delle cose primiere si possa dir con ragione, non ritrovandosi l' esser in loro, ma solo il nominarsi, avendo esse il nome solo. Ma ciò, che di loro è composto, com' egli si congiunge, così i nomi congiunti divengono orazione; essendo il congiungimento de' nomi la sostanza del parlare. Sicchè gli elementi non si possono dire, e sono incogniti, ma sensibili; ma le sillabe si possono conoscer, e dire, e pensare colla vera opinione. Dunque quando altri si acquista senza la ragione la opinion vera di alcuna cosa, dicono, che l' animo di lui senta cose vere d' intorno a lei, ma non le conosca; dicendosi, che sia ignorante colui d' intorno a queste cose, il quale non può nè ricever, nè render la ragione; ma conseguendo la ragione, possa conoscerle tutte, ed acquistarne perfetta Scienza. In cotal guisa hai tu udito il sogno, oppur altrimenti? *Tee.* Così adognimodo. *So.* Dunque ti aggrada egli, che ponga in questa maniera, cioè che la Scienza sia opinion vera colla ragione? *Tee.* Molto sì. *So.* O Teeteto, abbiamo noi forse oggi in cotal guisa compreso quello, che investigandolo già infiniti saggi, s' invecchiarono innanzi il ritrovassero? *Tee.* Mi è avviso o Socrate, che ciò, che ora si è detto, si dica bene. *So.* Ed è verisimile, ch' egli se ne stia così: perciocchè quale Scienza potrà esser mai senza ragione, e vera opinione? Nondimeno delle dette una cosa sola mi dispiace. *Tee.* Quale n' è dessa? *So.* Quella, che pare che si dica magnificamente, che gli elementi siano ignoti, ma noto il genere delle sillabe. *Tee.* Dunque bene. *So.* Per certo è da considerarsi, poichè abbiamo gli esempj quasi palesi; de' quali essendosi egli valso disse tutte queste cose. *Tee.* Quali? *So.* Gli elementi delle lettere, e le silabe: o pensi tu, che altrove risguardando dicesse colui, il quale disse ciò, che noi narriamo? *Tee.* Non altro, nò; ma a queste cose solamente. *So.* Dunque reassumendole esaminiamo quelle, anzi noi stessi, se in cotal guisa abbiamo imparato le lettere, o altrimenti. Rispondi a questo primieramente: hanno forse le sillabe ragione, e sono gli elementi senza ragione? *Tee.* Peravventura. *So.* A me ancora pare adognimodo. Se alcun adunque così addimandasse della prima sillaba di Socrate: O

Teete-

Teeteto di ciò, che sia σω; che risponderesti tu? *Tee.* Che fosse ς, e ω. *So.* Dunque tu tieni questa ragione d'intorno alla sillaba. *Tee.* Veramente. *So.* Or di più oltre la definizione del ρ. *Tee.* Or in che modo potrebbe alcun dire elementi di elemento; essendo, Socrate, la ρ. certo suono di lettere mutole, quasi sibili la lingua? Ma del β non vi è voce, nè suono, nè di moltissimi degli elementi. Sicchè sta bene, che si dicano senza ragione; de' quali quei sette notissimi hanno voce, ma non definizion alcuna. *So.* Or, o amico, abbiamo ciò affermato bene intorno alla Scienza. *Tee.* Egli è avviso. *So.* Ma che? Abbiamo noi forse dimostrato bene, che lo elemento non sia conosciuto, e la sillaba sì? *Tee.* Egli è verisimile. *So.* Diremo noi forse, che ambidue gli elementi siano la sillaba: o se ancor fossero piucchè due, siano tutti: o piuttosto una idea fatta del loro componimento? *Tee.* Mi pare che noi li diciamo tutti. *So.* Dunque vedi intorno ai due al ς, ed al ω, che ambidue sono la prima sillaba del mio nome, se chi li conosce, conosca egli altro, che ambidue. *Tee.* Perchè nò? *So.* Dunque conosce lo ς, e l'ω. *Tee.* Sì. *So.* Ma che? Se non conoscesse nè l' uno nè l'altro, non conoscendoli conoscerebbe egli ambidue? *Tee.* O Socrate, ciò sarebbe sconvenevole, e fuor di ragione. *So.* Ma nondimeno se è necessario, che si conosca e l' uno e l' altro; se alcun conoscerà ambidue, necessario è, che colui conosca innanzi gli elementi, che sia per conoscer la sillaba alcuna volta; e così quel bel sermone suggendosi svanirebbe. *Tee.* E troppo all' improvviso. *So.* Perchè non lo custodiamo bene, facendo bisogno peravventura che si ponga la sillaba non gli elementi, ma una certa specie formata di quelli, la qual abbia una idea di sè stessa, e sia dagli elementi differente. *Tee.* Peravventura se ne potrebbe star egli al tutto a questa, e non a quella guisa. *So.* Sicchè è da considerarsi, nè conviene che così vilmente si tradisca un parlar sì grande, ed eccellente. *Tee.* Per certo nò. *So.* Dunque sia la sillaba, come ora dicevamo, un' idea di qualunque confacevoli elementi fatta così nelle lettere, come nell' altre cose tutte. *Tee.* Adognimodo. *So.* Dunque non fa mistieri che siano parti di lei. *Tee.* Perchè? *So.* Perchè è necessario che le parti di qualunque cosa arrà parti, siano esse tutte il tutto: o chiami tu il tutto una certa specie fatta di parti, da tutte le parti differente? *Tee.* In vero sì. *So.* (83) Or chiami tu ogni cosa, ed il tutto lo stesso1 o l' uno, e altro diverso? *Tee.* Tuttochè io non abbia niente di certo, tuttavia perchè comandi, che si risponda prontamente; correndo rischio, dico, che sia cosa diversa. *So.* O Teeteto la prontezza è buona; ma è da considerarsi, se ancor sia buona la risposta. *Tee.* Bisogna, sì. *So.* Dunque il tutto sia da ogni cosa differente, secondo questo parlare. *Tee.* Per certo. *So.* Ma che

sono

(83) Differenza τοῦ παντὸς, ϗ τοῦ ὅλου; cioè *omnis, & totius: del tutto, e di ogni cosa.*

sono forse tutte le cose, ed il tutto in alcuna cosa differenti? Come quando diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei, e due volte tre, o tre volte due, o quattro, e due, o tre, e due, e uno, o cinque, e uno: mi dì se intorno a tutti questi diciamo lo stesso, o il diverso? *Tee.* Lo stesso. *So.* Altro forse, che sei? *Tee.* Nient' altro. *So.* Dunque noi in qualunque dizione abbiamo ritrovati tutti sei. *Tee.* Così sì. *So.* Or di nuovo, non diciamo noi alcuna cosa dicendo tutte le cose? *Tee.* E' necessario. *So.* O sono i sei cert' altra cosa? *Tee.* Nient'altro. *So.* Dunque in queste cose, che si formano col numero, diciamo, che sia lo stesso il tutto, e ogni cosa? *Tee.* Apparisce. *So.* Or così diciamo di loro: Il numero del campo è lo stesso: non è egli così? *Tee.* Lo stesso. *So.* Ed il numero dello stadio parimente? *Tee.* E questo. *So.* Ancora il numero dello esercito, e lo esercito, e similmente le altre cose sì fatte, essendo tutto il numero esistente qualunque tutto di loro? *Tee.* Sì. *So.* Il numero poi di qualunque cosa è egli forse altro, che parte? *Tee.* Niun' altra cosa. *So.* Dunque qualunque cosa ha parti, sarà formata di parti? *Tee.* Apparisce. *So.* Or si è conceduto, che tutte le parti siano il tutto, se eziandio sia tutto il numero ogni cosa. *Tee.* Così è. *So.* Sicchè il tutto non si fa di parti: perchè sarebbe ogni cosa, essendo tutte le parti *Tee.* Non apparisce. *So.* Quello, ch' è parte, o è egli di altro, che di tutto? *Tee.* Di tutto sì. *So.* O Teeteto, tu combatti fortemente. Il tutto poi non è egli tutto, quando non li manca nientte? *Tee.* E' necessario. *So.* Ancora il tutto non fia egli, da cui niuna cosa non si fa ribella? Ma cui si fa ribella, nè il tutto, nè ogni cosa; facendosi parimente lo stesso dallo stesso? *Tee.* A me par al presente che il tutto, ed ogni cosa non siano differenti nulla. *So.* Dunque noi dicevamo, che di ciò, che arrà parti, il tutto, ed ogni cosa saranno tutte le parti. *Tee.* Veramente. *So.* Di nuovo, il che poco innanzi tentava, non è egli necessario, se la sillaba non è elementi, ch'ella abbia gli elementi non come sue parti; o se è la stessa con loro, che parimente con esso loro si possa conoscerella? *Tee.* Così certo. *So.* Acciò questo non avvenisse, abbiamo noi posto, ch' ella sia da loro diversa. *Tee.* Diversa sì. *So.* Ma che, se gli elementi non sono parti di sillaba: o puoi tu rapportare certe altre cose, che siano parti di sillaba, nondimeno non elementi di lei? *Tee.* In modo niuno, o Socrate, io non concederei, che di lei fossero particelle, essendo cosa ridicolosa, lassati gli elementi da canto, passar ad altro. *So.* Dunque, o Teeteto, pare adognimodo, secondo questa ragione, che la sillaba sia una certa idea impartibile. *Tee.* Apparisce. *So.* Dunque ti ricordi tu, o amico, che noi poco fa ammettevamo, pensando, che si dicesse bene, che non fosse definizione de' primi, di cui sono composti gli altri, essendo per sè stesso qualunque di loro incomposto; nè stesse bene, che si di-

cesse

cesse l' esser di lui, nè questa cosa, quasi si dicano diversi, ed istrani; e questa cagione il faccia inespressibile, ed incognito. *Tee.* Me lo ricordo. *So.* E' egli dunque altra cagione, ovver questa, la qual faccia, ch' ei sia d' una sola forma, ed impartibile; non vedendone io niun' altra? *Tee.* Mon appar, nò. *So.* Non concorre eziandio la sillaba nello stesso con lui, poichè non ha parti, ed è una idea. *Tee.* Al tutto sì. *So.* Dunque se è la sillaba molti elementi, ed un certo tutto, e questi sono parti di lei; similmente le sillabe, e gli elementi si possono conoscere, e profferire, essendo fatto manifesto, che tutte le parti siano le stesse, che il tutto. *Tee.* Massimamente. *So.* Ma se è una cosa, ed impartibile; parimente la sillaba, e lo elemento è inespressibile, ed incognito: conciossiachè la stessa cagione farà questi tali. *Tee.* Non posso dir altrimenti. *So.* Dunque non ammettiamo il sermone di colui, il quale dirà, che la sillaba si possa dire, e conoscere, ma in contrario lo elemento. *Tee.* Per certo nò, se crederemo alla ragione. *So.* Ma che di nuovo? Peravventura non accettereSti piuttosto tu chi dicesse il contrario indotto dalle cose, che tu sai tra te stesso nella disciplina delle lettere? *Tee.* Che? *So.* Che nient' altro studiasti d' imparare, che di discerner gli elementi con gli occhi, e con l'orecchie, e notare qualunque d' essi, affine che la loro posizione, o dicendosi, o scrivendosi non ti turbasse. *Tee.* Tu narri il vero. *So.* Or qual altra cosa è lo aver imparato l'arte del Citarista, che il poter apprender qualunque suono di che corda egli sia; i quali chiunque confesserebbe, che si dicessero di Musica elementi. *Tee.* Nient' altro. *So.* Dunque quando degli elementi saremo periti, e delle sillabe, e volessimo da questi far congettura di altre cose; affermeremmo veramente, che il genere degli elementi contegna cognizione più chiara, e più propria, che la sillaba, all' apprensione assolutamente di qualunque disciplina: e se alcun dirà, che sia conoscibile la sillaba, ma l' elemento per natura ignoto; penseremo noi, ch'egli scherzi volontariamente, o sforzato. *Tee.* Sì certo. *So.* (84) Alla fine, come mi è avviso, ancora altri argomenti potrebbono apparir d' intorno a questo: ma non si dimentichiamo di veder ciò ch' è proposto per cagione di queste cose; cioè, quello, che si dica finalmente, che faccia la perfettissima Scienza, quando è aggiunta la ragione della opinion vera. *Tee.* E' da investigarsi adognimodo. *So.* Or vediamo quello, che ci voglia significar la ragione, parendomi ella, che di tre cose ne significhi una. *Tee.* Di quali? *So.* Primieramente stimo proprio di lei lo esprimer il pensier

(84) Ritorna a quella differenza della quarta definizione, ch'esamina, cioè *con ragione*. E poichè il vocabolo λόγος ha molte significazioni, egli ne pone tre. La prima è del pensiero nella voce simulacro. La seconda è la via, e progressione dell'elemento al tutto, che ha spiegato. La terza, il segno per cui le cose sono differenti le une dalle altre. Ma insegna, che queste tre significazioni della parola λόγυ non servono a formare una vera, e piena definizione della Scienza.

ſier ſuo colla voce col mezzo de' verbi, e de' nomi; imprimendo la opinione, quaſi nello ſpecchio, o nell'acqua, al fluſſo, che diſcorre per la bocca: non pare a te, che il parlare ſia certa coſa sì fatta? *Tee.* A me par sì. Dunque chi ciò fa, diciamo noi, ch' egli ragioni? *So.* Sicchè può far queſto chiunque o più preſto, ovver più tardi; cioè, dimoſtrar quello, che paja a lui d' intorno a qualunque coſe; ſe peravventura non foſſe da principio mutolo, ovver ſordo: ed in cotal guiſa chiunque penſa bene alcuna coſa, pare che abbia opinione, e non mai ſia ſenza Scienza retta opinione. *Tee.* Queſte coſe ſon vere. *So.* Dunque non agevolmente condanniamo colui, che diſſe Scienza ciò, che ora conſideriamo, come niente ſi dica: perciocchè forſe non voleva egli queſto; ma addimandato poteva riſponder ciò, che foſſe qualunque coſa a chi lo interrogaſſe per mezzo degli elementi. *Tee.* Qual coſa per eſempio, o Socrate? *So.* Come dice Eſiodo del carro, il carro è di cento legni; il che io non potrei dire, nè tu ancora, com' io penſo; ma ci baſterebbe, ſe a chi addimandaſſe, ciò che foſſe carro, poteſſimo riſponder le ruote, gli aſſi, le tavole, i mezzi cerchi, il giogo. *Tee.* Adognimodo sì. *So.* Ma egli forſe ſtimerebbe, che noi foſſimo come da ſchernirſi; ſe interrogati del tuo nome, e per ſillabe riſpondendo, ſtimaſſimo, e diceſſimo bene ciò, che diciamo, ſtimando noi di eſſer Grammatici, e di tener, e di dire la difinizione del nome di Teeteto grammaticalmente; ma ciò non ſarebbe il parlar ſecondo la Scienza, innanzichè alcuno non conchiudeſſe qualunque coſa per gli elementi con la vera opinione, come ſi è detto di ſopra. *Tee.* Egli ſi è detto. *So.* Dunque ancora noi abbiamo in cotal guiſa buona opinione del carro; ma colui, che può percorrer la eſſenza di lui per mezzo di quelle cento parti, arrebbe preſo appreſſo la ragione inſieme con la opinion vera; eſſendo riuſcito in vece di opinante intorno alla eſſenza del carro, artificioſo, e ſcientifico, determinando il tutto per gli elementi. *Tee.* O Socrate, dunque ti par egli bene? *So.* O amico, deſidero, che tu mi dica, ſe par a te, e ſe tu ammetti, che ſia ragione il diſcorſo per lo elemento d' intorno a qualunque coſa; ma ſia privazion di ragione quel diſcorſo, che ſi fa per le ſillabe, o per certa coſa maggiore: dimmi queſto, affine il conſideriamo. *Tee.* Lo approvo sì, e grandemente. *So.* Forſe inguiſachè tu ſtimi, che ciaſcuno ſia ſcientifico di qualunque coſa, parendo a lui, che uno, e lo ſteſſo quando ſia d' una, e della medeſima, quando di altra coſa; o penſando, che ora queſto, ora quello ſia dell' una, e della ſteſſa? *Tee.* Per Giove nò. *So.* O ti è egli uſcito di memoria, che nell' imparar le lettere, ſpeſſe volte adivenne queſto, e a te, e ad altrui? *Tee.* Dì tu peravventura, che abbiamo in uſanza di penſare quando queſta, quando quella lettera della ſillaba ſteſſa? O altra volta apportando la ſteſſa lettera

nella

nella sillaba propria, altra volta nell' altrui? *So.* Ciò mi dico io. *Tee.* Per Giove non mi sono scordato, nè stimo, che sappiano anche coloro, che sono così disposti. *So.* Che dunque? Quando alcun in tal tempo scrivendo Teeteto, pensa che sia da scriversi θ, ed ε, e li scriva; e di nuovo volendo scriver Teodoro, pensa, che sia da scriversi τ, ed ε, e li scriva: peravventura diremo noi, ch' egli sappia la prima sillaba de' nostri nomi? *Tee.* Poco fa si convenne tra noi, che ancor non la sappia chi è così ordinato. *So.* Qual cosa vieta, che questo stesso non patisca alcuno intorno alla seconda, la terza, e quarta sillaba? *Tee.* Niente adognimodo. *So.* Scriverà egli forse allora Teeteto secondo la retta opinione, avendo il discorso per lo elemento, quando ordinatamente lo scriverà? *Tee.* Egli è chiaro. *So.* Non, come abbiamo detto finora ignorante, ma pensando bene? *Tee.* Per certo. *So.* Avendo la ragione con la opinion retta: perchè scrisse avendo il discorso per lo elemento; il che abbiamo conceduto, che sia la ragione. *Tee.* Egli è vero. *So.* Dunque, o amico, è opinione con la ragion quella, la qual non convien ancora, che si chiami Scienza. *Tee.* Corre rischio. *So.* Dunque noi ci siamo arricchiti, come pare nel sogno, pensando di tener la verissima difinizione della Scienza. *Tee.* O non ancora dobbiamo biasimarla: perciocchè altri forse non la difinirebbe in cotal guisa; ma eleggerebbe la rimanente specie delle tre, delle quali abbiamo detto, che colui sarebbe per dover eleggerla, il quale affermava, che fosse Scienza la retta opinione colla ragione. *So.* Tu ci hai ammonito bene, rimanendo finora una specie: perchè l' una era quasi Idolo della mente nella voce; ma quella che poco fa si è detto, il progresso nel tutto per lo elemento. *Tee.* Che dì tu poi, che sia la terza? *So.* Quello, che il vulgo confesserebbe, cioè il poter apportare certa qual nota, onde da tutte le altre cose fosse differente quello, di che si cerca. *Tee.* Quale, e di cui mi puoi assegnar tu una tale definizione? *So.* Come ecco d' intorno al Sole, se vorrai, io penso, che da te si approverà bastevolmente, ch' egli sia la più lucida cosa di tutte quelle, che camminano nel Cielo intorno alla Terra. *Tee.* Adognimodo. *So.* Ricevi per cui cagione siasi detto questo: egli è poi quello, che poco fa dicevamo. Che se tu ricevessi la differenza di qualunque cosa, onde dall' altre si è distinta, riceverai la definizione, come dicono alcuni; ma quando toccherai alcuna cosa comune, arrai la definizione di quello, di cui sia la comunicanza. *Tee.* Intendo, ed istimo bene, che non so che tale si chiama ragione. *So.* Ma chi riceve con la retta opinione la differenza, con la quale qualunque cosa da ciascheduna si dispartisce, saprà poscia lo stesso, che innanzi pensava. *Tee.* Anzi diciamo in cotal guisa. *So.* Ora, o Teeteto, essendo io alla fine appressato a quello quasi adombramento di

ciò, che si ragiona, non intendo ancora il poco; ma finchè da lontano io riguardava, mi pareva, che si dicesse alcuna cosa. *Tee.* In che modo è questo? *So.* Il dirò, s' io potrò. In vero avendo io di te buona opinione, se appresso io ricevo la definizione tua, io ti conosco; altrimenti solamente ti penso. *Tee.* Così è. *So.* Or la definizione era lo interpretare la tua differenza. *Tee.* Era per certo. *So.* Dunque quando solamente io pensava, non si apprendeva nulla da me col discorso di queile cose, onde sei distinto dagli altri. *Tee.* Niente, com' è avviso. *So.* Dunque io attendeva a certe cose comuni, delle quali tu non ne hai, piucche qualunque altro. *Tee.* E' necessario. *So.* Or dì per Giove, in che modo allora io pensassi te, piuttostochè qualunque altro? Perchè poni ch'io pensi, esser Teeteto costui, ch' è ed uomo, ed ha le narici, e la bocca, e gli occhi, e nella stessa guisa il rimanente delle membra: forse sarà questo pensiero, ch' io consideri piuttosto Teeteto, che Teodoro, o secondo il proverbio, l' ultimo tra Misii? *Tee.* Come? *So.* Ma s' io non solamente pensassi, che avesse le narici, e gli occhi; ma ed il naso simo, e gli occhi rilevati; niente più io penserò te di nuovo, che me stesso, o qualunque altri, che sono tali. *Tee.* Per certo bene. *So.* E non prima penserò Teeteto, com' io penso, ch' io non mi distingua questa figura sima da qualunque altre figure, ch' io vidi sime, in me impressa per alcuna propria memoria di lei, e le altre cose similmente, delle quali tu sei formato. Le quali, se anche dimani in te mi abbattessi, mi ammoniranno, e faranno, che di te io pensi bene. *Tee.* Tu parli il vero. *So.* Dunque d' intorno alla propria differenza versa la retta opinione di qualunque cosa. *Tee.* Apparisce. *So.* Dunque che sarà poscia, se la ragione si ricevesse da' noi appresso alla retta opinione? Perchè sarebbe precetto troppo ridicoloso, dicendosi che più oltre s' immaginasse, in quanto alcuna cosa è differente dalle altre. *Tee.* Come? *So.* Di quelle cose, d' intorno a quali abbiamo buona opinione, ordina, che di queste si prenda appresso retta opinione in quanto sono dalle altre differenti: e così il tuo parlare sarà o di sferza, o di pistello, o somigliante allo aggiramento di qualunque cosa. Ma a questo il precetto non direbbe affatto nulla: perciocchè si chiamerebbe meglio precetto di cieco. Perchè il comandare, che noi riceviamo le cose da noi tenute per lo imparar quello che pensiamo, è simile forte ad un cieco. *Tee.* Or dì, che cercavi tu ora? *So.* O giovanetto, s'egli comanda, che si conosca lo apprender appresso la ragione, ma non il pensare la differenza; in vero dolce cosa sarebbe la ragione, ed intorno alla Scienza, essendo il conoscer il ricever la Scienza: non è egli così? *Tee.* Così. *So.* Sicchè addimandato, come apparisce, ciò che sia Scienza, risponderà, ch'ella è retta opinione con differenza di Scienza: conciossiachè secondo lui ciò sarebbe l' ap-

l' apprender della ragione. *Tee.* Apparisce. *So.* (85) Egli è adognimodo cosa pazza in cercando noi la Scienza dire, che sia retta opinione con Scienza, o di differenza, o di qualunque cosa. Dunque, o Teeteto, nè il senso, nè la vera opinione, nè la ragion presa con vera opinione sia Scienza. *Tee.* Non apparisce. *So.* O amico, riman forse in noi altro parto intorno alla Scienza, o già li abbiamo partoriti tutti? *Tee.* Per Giove per tuo rispetto ne ho mandati più fuori, che in me non aveva. *So.* Dunque ci dimostra l' arte della comare, che questi parti tutti siano nati vani, e non degni d' allevarsi. *Tee.* Adognimodo sì. *So.* Dunque se tu ti sforzerai di farti da qui innanzi pieno, e fecondo di altre cose, e ne divenghi tale, sarai pieno di cose migliori per la presente ventilazione: che se peravventura rimani vuoto, a' famigliari tuoi manco grave sarai, e più moderato, e più mite, non pensando di saper le cose, che non sai. Perciocchè questo solo può l' arte mia, nè niun' altra cosa più oltre; nè quello conosco, che conobbero qualunque altri, i quali sono, e furono uomini grandi, e maravigliosi. Or questa facoltà di comare io, e la madre mia abbiamo preso in sorte da Dio; ella intorno alle femmine, io poi intorno a' giovani, e generosi, ed a quanti ne sono onesti. Ma io oggimai debbo andar al portico del Re per la querela che mi ha dato Melito. Dimani, o Teodoro, molto per tempo qui se ne ritorneremo.

(85) Recapitolazione delle antecedenti definizioni, le quali dice non essere bastanti a formare una perfetta definizione della Scienza. Parlando con quella stessa maniera di dire, di cui si è servito nel principio, dice, che partorisce colui, il quale non ha conseguito per anco la vera cognizione di una cosa; e loda la sua arte di levatrice, acciocchè intendiamo, che coll' attenzione ed ajuto dei buoni insegnamenti, noi arriviamo alla vera, e soda cognizione delle cose; e questo pronuncia chiaramente essere il fine del metodo investigativo: acciocchè si acquisti una prudente, e sobria cognizione della cosa, esaminando quello, che per l' una, e per l' altra parte può dirsi.

IL SOFISTA,

OVVERO

DELL' ENTE.

ARGOMENTO.

LI quattro Dialoghi intitolati Sofista, Protagora, Eutidemo, ed Ippia minore sono diretti a palesare, e schernire la Sofistica, che della vera e germana Filosofia mentisce, siccome il nome, così la faccia. Questo Dialogo nominato il Sofista insegna la definizione del Sofista: gli altri dimostrano col fatto, quasi con espressi caratteri, la somma vanità dei Sofisti in ogni Filosofico argomento; e di questi ai loro luoghi diremo particolarmente: ora del Sofista. Ma prima dobbiam protestare, che non deve parer maraviglia ad alcuno, se Platone consuma lunghi ragionamenti nello sviluppare cose inani ed infruttuose, quale è la bugia. Imperocchè essendo le cose umane per la corruzione del peccato in tal maniera disposte, che la falsità alla verità non solamente muove gravissima guerra, ma fingendo altresì il nome dell' oppressa verità si fa dagli uomini spesse volte quasi adorare, necessarissimo si rende, per vendicare, e difendere la verità medesima impiegare molta, e grande fatica per convincere la sua nemica. Dice Pindaro:

Spesso la mente dei mortali ancora
Sopra il sermon verace
Ingannano le favole abbellite
Da splendide menzogne.

Se v'ha pericolo, che le lusinghe delle favole, benchè professino di trattare un'arte da giuoco ingenerino negli animi degli uomini dei malvagi errori; quanto più pericolosa è la bugia, che vi s'insinua, e vi s'introduce sotto pretesto e nome di cosa seria, e necessaria. Era in ogni parte molto diffusa ai tempi di Socrate, e di Platone l'autorità dei Sofisti, i quali a spese della vera Filosofia si acquistavano guadagno, e credito. Quindi gravissime contese si facevano tra i Filosofi, ed i Sofisti: e particolarmente Socrate, al quale sopra tutti erano costoro nemici, come quello, che professava la più pura, e semplice Filosofia, ebbe bisogno di tenere frequenti ragionamenti sopra questo soggetto. Ecco ciò che ho creduto dover premettere, perchè si possa osservare la ragione di questi scritti diretti contro i Sofisti.

Accostiamoci ora alla cosa. Il disegno di Platone in questo Dialogo si è d'insegnare la definizione del Sofista, e mostrare la differenza, che passa tra il Sofista, ed il Filosofo. La Tesi adunque è: Cosa sia il Sofista; siccome chiaramente lo dice la chiusa della disputa. Per dimostrare questo fine primario si aggiunge la gravissima, e vastissima questione *dell' Ente*, ovvero di ciò *che è*. Laonde questo Dialogo ha due titoli: l'uno che addita lo scopo di tutta la disputa, cioè *il Sofista*; l'altro *dell' Ente*, il quale nasce da quella questione straniera, che vi si aggiunge episodicamente per illustrare la principale. Questo modo viene da Platone studiosamente indicato: imperocchè con la forza della disputa convince, che il Sofista è un artefice immaginario, il quale si occupa in false invenzioni, cioè insegna per vere cose che vere non sono, ed in tal modo involge ed imbarazza le menti degli uomini con false opinioni; e quindi ne nasce la gravissima questione, in qual modo possa avvenire, che il Sofista insegni cose, che non sono, e sotto tal nome si apprezzi l'artificio di esso. Perciò Platone espone in questo luogo copiosamente cosa sia l'*Ente*: dovendo, per la dottrina dei contrarj, conoscere cosa sia l'*Ente*, chi vuol bene intendere cosa sia il *non Ente*. Platone adunque tratta dell' *Ente*, affinchè chiara apparisca la definizione del Sofista. E ciò sia detto della Tesi del Dialogo, e della ragione dei due suoi titoli.

La

La sua economia è la seguente. Dopo aver cercata un' occasione opportuna per la disputa, ed avere indicato qual ordine sia per tenere la definizione del Sofista; Platone premette un proginnasma, ovvero un esempio, nel quale si veda di qual ordine ha da servirsi nella ricerca di questa definizione, e con più sicurezza si osservi, e con più frutto si usi. Premette adunque, essere ufficio di quel metodo, con l'ajuto del quale si vuol trovare una definizione, che posta la cosa la quale si vuol definire, e ch' egli chiama (*a*) *il carattere*, *e l'opera stessa*, prima di tutto col beneficio della divisione si ricerchi il suo genere, indi le sue specie o parti, cioè le sue differenze specifiche, e queste si confrontino, e si paragonino, di manierachè separato tutto quello, che alla cosa definita è comune con altre, rimanga solamente la sua propria, e particolare natura. Premessa questa regola, ne propone un esempio con un proginnasma nella voce ἀσπαλιεύς, che significa *il Pescatore*, *che pesca coll' amo*. Si serve a bella posta di questo vocabolo, per essere molto adattato alla natura della cosa, della quale ricerca la definizione, cioè del Sofista: e con questo vuol indicare i raggiri, che usano i Sofisti per procacciarsi con insidie, ed in certo modo pescare coll' amo i discepoli, e farne preda.

La descrizione del proginnasma è la seguente. Suppone, che sia stata formata questione intorno ad un Artefice: l'Arte adunque è il primo genere: di questa pone due specie principali, l'una d' arte (*b*) *facitrice*, l' altra d' arte *acquistatrice*; e questa pare che sia la più giusta divisione; riducendosi ogni arte o a fare qualche cosa, o ad acquistare le cose fatte, o nate da sè medesime. Tratta in primo luogo della seconda specie, come più prossima; la qual maniera d' insegnare è usata ancora da Aristotile. Primieramente adunque divide in due l'Acquistatrice, cioè in (*c*) *cambiatrice*, *e manuale*: dalle quali due specie nasce una lunga serie di divisioni, le quali meglio pare che si rilevino dalla lettura della disputa, di quello che a riferirle tutte in questo luogo, finchè arriva a grado a grado a quel *pescatore coll' amo* (ἀσπαλιευτὴν) che confronta col Sofista. Delle forme notate in questo esempio tragge sette definizioni del Sofista: delle quali, ridotte tutte le specie ad un genere, una definizione si può formare.

Per intendere più comodamente il metodo di una disputa così avviluppata, ne formeremo due parti: una delle quali comprende le varie definizioni del Sofista, l'altra la digressione intorno all' Ente, la cognizione del quale era assolutamente necessaria per la spiegazione della questione principale.

La prima parte adunque comprende sette definizioni, o sia descrizioni del Sofista. Platone col metodo del proginnasma propone in primo luogo una questione intorno ad un Artefice. Il genere della definizione è l'arte: di questo genere coll'ajuto della divisione si cercano le specie o parti, secondo il metodo già indicato. Le specie principali erano l'Arte facitrice, e l'Arte acquistatrice. Parla prima di quest' ultima, rimettendo all'ultimo luogo il ricercare dell'altra: poichè Platone suol prendere il principio delle sue ricerche dalle parti posteriori delle divisioni. Quindi dalle varie forme dell'Arte acquistatrice, con quell'ordine ch'erano distribuite, compone varie definizioni. Noi per non istancare il Lettore con una oscura, e, per quanto ci sembra, non necessaria repetizione, abbiamo voluto piuttosto rappresentargli la descrizione di quelle divisioni nello schema qui sottoposto, ed avvertirle nelle note marginali.

La prima definizione del Sofista si è: ch' egli è (*d*) *un mercenario cacciatore* d' uomini: la seconda (*e*) *un mercatante delle discipline*, *che appartengono all' anima*, *venditore per istinto*, *e professione delle scienze*, *e delle discipline*, *che si riferiscono alla virtù*: la terza (*f*) *un venditore di opinioni da esso particolarmente inventate*, *e dal suo proprio capriccio formate*: imperocchè vi sono molte opinioni proprie, e particolari dei Sofisti: la quarta determina il Sofista per un (*g*) *appaltatore*, che va rivendendo con mala fede le opinioni dai Filosofi apprese: la quinta dice, ch' egli è (*h*) *un Atleta*, *il quale per isperanza di guadagno incontri risse*, *e contese*: la sesta (*i*) *uno spurgatore delle opinioni*, *che sturbano la istruzione dell'* ani-

(a) τὸν χαρακτῆρα, καὶ αὐτὸ τοὔργον. (b) ποιητικὴ, καὶ κτητική.
(c) ἀλλακτικὴν, καὶ χειρωτικήν. (d) ἔμμισον θηρευτήν.
(e) ἔμπορον τινὰ περὶ τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα, ψυχέμπορον, μαθηματοπωλικὸν, περὶ μαθήματα ἀρετῆς πολιτικόν. (f) αὐτοπώλην. (g) κάπηλον.
(h) ἀθλητὴν τῆς ἐριστικῆς τέχνης χρηματιστικόν.
(i) δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι περὶ ψυχὴν καθαρτήν.

anima; ma di questa definizione Platone dubita, e non la concede al Sofista se non che per supposizione, e con la eccezione, che il Sofista non sa quello, che in essa si dice, se non che per vana ambizion di sapienza: la settima definizione è presa dal primo capo della divisione, cioè dall' arte facitrice, e descrive il Sofista per (*a*) *un imitatore opinabile, fabbricatore immaginario di vani simolacri, artefice non divino ma umano*, fabbricator di bugie, con cui inganna sè, e gli altri.

Da quest' ultima definizione nasce la gravissima questione: in qual modo possa il Sofista insegnare il falso: poichè egli insegnerebbe quello che non è, e si ammetterebbe in tal modo, che vi fosse quello che non v' è; lo che è un grande assurdo. Quindi Platone, per dimostrare come ciò possa dirsi, si stende nel vasto luogo dell' *Ente*, e del *non Ente*; e dice, che dell' Ente varie forme si danno, e che per varj rapporti le cose sono, e non sono. Laonde assegna cinque generi dell' Ente: l'*Essenza*, cioè quello, che (*b*) *in qualunque maniera è*, o sia l' *Ente universale*; e questa essenza egli la chiama (*c*) *lo Stesso*, *il Diverso*, *lo Stato*, *il Moto*: le quali cose mescolate, ed inviluppate coll' Ente, per quanto sono adattate a tale unione, acquistano varie forme; onde ora sono, ora non sono. Confuta varie sentenze degli antichi Filosofi; come di quelli, che ponevano un solo principio; di altri, che dicevano le cose essere solamente immobili; e di coloro i quali sostenevano, che unicamente si muovono. Riprende ancora quelli, i queli stabilivano il corpo per principio di tutte le cose universali, e di quelli ancora, i quali, sebbene ammettevano alcune cause incorporee, involgevano però le cose nella incertezza di una (*d*) *generazione*, che chiamavano *trasportata*, o sia *casuale*; dimodochè in natura niente di certo potrebbe darsi. Insegna in qual modo si possa dire vero o falso il discorso; dimodochè non v' ha alcuna assurdità nell' affermare, che il Sofista è un artefice di false opinioni: il che per la questione proposta si doveva dimostrare. Paragona poi il Sofista con il Filosofo; e questo contraddistingue con segni sicuri, perchè si possa conoscere qual differenza passi tra il Filosofo, ed il Sofista impostore. Ed avendo intitolato il Sofista (*e*) *fabbricatore d' Idoli*, insegna varie sorti di arte facitrice; e conchiude darsi una sola maniera divina, e sublime di formare, con la quale Dio sovrano artefice con la sua somma potenza ed efficacia ha create, e formate tutte le cose fatte, che nel Cielo, e nella Terra sono comprese: dimodochè tutte sono produzioni di esso, e non della natura (*f*) *producente per qualche sua propria cagione, e senza mente*; vale a dire, che la natura non opera per sè medesima, ma è soltanto ministra, e serva di Dio onnipotente. Ma l' infelice Sofista non è un Artefice divino: egli è un prestigiatore, un produttore di vani ritrovamenti, e di false immagini: ed in questo senso le sue fatiche cadono nell' arte facitrice. Queste cose tutte sono da Platone trattate quanto si può chiarissimamente. Laonde mi maraviglio, come sia caduto in pensiero a Jamblico, ed a Proclo, rendendo oscura con nuovi misterj una dottrina per altro chiarissima, intendere, che tutto questo luogo tratti dell' artefice sublunare, cioè della natura: conciossiachè non vi è altro Nume sublunare, se non che la natura movente, e generante, come notò il dottissimo Scaligero nelle dispute esoteriche lib. 15. Ma eglino si dimostrano veramente Lunatici, per parlare, fuori del mio costume, troppo aspramente contro questi corruttori della sublime Filosofia. Due adunque sono le parti di questa digressione, l' una argomentativa, l' altra dottrinale; e dalla lettura della disputa potrà il Lettore raccoglierne l' ordine.

Se poi tutto il Dialogo si possa riferire a qualche parte della Filosofia, pare principalmente, che questa sia la Logica; trattandosi in esso della differenza, che passa tra la vera, e germana Filosofia, e l' adulterina, e falsa. Il titolo stesso, e Laerzio non legger testimonio, stabiliscono il Dialogo Logico. Ma l' autorità del decidere questa controversia si concederà al *Filosofo Primo*, cioè al Metafisico; poichè certamente ad esso appartiene la dottrina dell' Ente. Sia dunque il Dialogo parte Logico, parte Metafisico.

Da questa vastissima disputa abbiamo scelti molti assiomi, e teoremi: molti ne abbiamo lasciati al giudicio dell' erudito, e studioso Lettore.

(a) δοξομιμητικὸν, εἰδωλοποιὸν, φανταστικὸν, οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρώπινον τῆς μιμήσεως.
(b) τὸ ὄντως καθόλου. (c) οὐσίαν δύναμιν.
(d) γενέσεως φερομένης. (c) εἰδωλοποιητικὸν.
(f) ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης, ἢ ἄνευ διανοίας φυούσας

MORALI.

1. Due sono i massimi vizj dell'anima, dai quali convien purgarla; la ignoranza, e la malvagità.

2. La ignoranza è una turpitudine dell'anima: la malvagità una malattia. A questi due vizj due rimedj si devono opporre: alla ignoranza l'ammaestramento, alla malvagità il castigo secondo le leggi.

3. Il massimo genere dell'ignoranza, e da considerarsi sopra tutti gli altri è lo stimar di sapere quello, che non si sa.

4. Massimo e necessario è l'uso delle riprensioni, e delle ammonizioni; e questa fra tutte le purgazioni è la più eccellente.

DIALETTICI.

5. Per il metodo notar si possono queste regole. Per trattare opportunamente una cosa oscura è utile il premettere un proginnasma, o un esempio in una cosa nota e chiara: questo si può fare ancora in cose bassissime, la simmetria delle quali non è meno applicabile alle cose grandi, che alle massime.

6. Con buona fede si devono riferire le opinioni, e le ragioni degli Avversarj, e non si deve nei discorsi malvagiamente procedere: si deve in oltre tenersi con modestia, e particolarmente coi vecchi, e superiori; ma nel confutare le loro sentenze si può procedere liberamente.

7. La perseveranza nelle dispute è di un grand'uso per la chiarezza delle cose, e per la opportunità dell'imparare.

8. Due sono i generi delle dispute: l'uno, quando si ragiona con una continuata orazione, quasi formata da un filo medesimo di discorso: l'altro, quando si distingue in articoli con interrogazioni, e risposte.

9. L'apparecchio della definizione è questo. Prima si deve esporre la cosa, cioè il soggetto; indi cercare il suo genere: in fine le specie o parti, cioè le differenze specifiche.

10. Conviene distinguere gli equivoci.

11. Non possono darsi molte essenziali definizioni di una cosa stessa, bensì molte descrizioni.

12. Massimo è l'uso delle divisioni nella Dialettica: e perciò si chiamano raziocinamento regio.

13. La divisione per quanto si può fare, dev'essere in due membri.

14. Nella divisione si devono cercare i fenomeni, e le prossime specie: (a) *nè la stessa specie si deve considerare, come diversa, nè quella ch'è diversa, come la stessa.*

15. Ufficio della divisione si è preparare la strada alla definizione.

16. Ogni divisione deve procedere in questo modo: separato tutto quello, che alla cosa divisa è con altre comune, deve rimanere la sua propria, e particolare natura.

FISICI, E METAFISICI.

17. Non può essere un solo il principio delle cose naturali.

18. Non è vero, che le cose sieno tutte in moto, nè tutte in quiete.

19. Non è vero, che sia solamente quello, ch'è corporeo, e cade sotto gli occhi.

20. Non è vero, che la generazione delle cose naturali dipenda solo da causa fortuita.

21. E' vero, che le cose naturali, il moto, e lo stato vanno congiunte; dimodochè esistono variamente, siccome porta la natura delle cose, che sono capaci di questa congiunzione.

22. L'Ente dicesi di più sorti; essendo cinque le specie di esso: l'Essenza, cioè la forza dell'essere, il Moto, lo Stato, lo Stesso, il Diverso.

23. Tutte queste cose però non sono una, nè diconsi essere ad un modo; ma sono variamente, e si dice l'Ente risultare dalla mistura di varie cose.

24. Due

(a) μήτε ταυτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι, μήτε ἕτερον ὂν, ταυτόν.

24. Due sorti di *non Ente* si danno: l'una di quello, che siccome è semplicemente *niente*, così non s'intende, incomprensibile, indicibile, inesprimibile.

25. L'altra sorte del *non Ente* è quella con cui sono significati gli attributi delle sostanze, che non sono la sostanza medesima. E per questo non si chiamano semplicemente *non Enti*, ma *Enti, che non sono*, ovvero *Enti apparenti*; e qui sono notati con l'uno, e l'altro nome.

26. In questo genere dell'*Ente non Ente* si nasconde il Sofista, ed in questi nascondigli di bugia, e di false opinioni scherza, ed inganna sè, e gli altri, ed abbaglia gl'imperiti: al contrario il Filosofo sempre versa nella chiara luce della verità.

27. Convengono molto la opinione, e la orazione: anzi nel soggetto sono lo stesso, e differiscono solamente nel modo; essendo la opinione un colloquio dell'anima senza voce, e la orazione un colloquio con voce e parole.

28. Nelle vicissitudini *dell' Ente*, e del *non Ente* si fonda la vera, e la falsa opinione: perciò il Sofista insegna la falsa opinione, quando insegna quello che non è.

29. Le cose naturali non nascono da alcuna fortuita cagione, che senza mente produca: ma sono produzioni di Dio Creatore.

TEODORO, SOCRATE, OSP. ELIENSE, TEETETO.

O SOCRATE, ancora noi bellamente veniamo, (1) come jeri convenimmo, conducendo di compagnia quest' ospite Eliense, diverso dagli amici di Parmenide, e di Zenone, ma eccellente Filosofo. *So.* Dunque, o Teodoro, non ti avvedi tu forse, che secondo il detto di Omero conduci teco non un ospite, ma un certo Dio? Il quale dice, che e gli altri Dèi, e massimamente il Dio dell' ospizio versi fra gli uomini, che sono partecipi d'una giusta vergogna, e vegga le villanie, ed ingiurie loro. Or costui, che ti segue è forse egli alcun de' migliori, che vien per vedere, e riprender noi, che siamo abbietti nel parlare, essendo egli alcun Dio, il qual riprende. *Teo.* (2) Non è questo, o Socrate,

1. E' congiunto questo Dialogo coll' antecedente, trattandosi eziandio quasi lo stesso argomento: imperocchè si tratta il contrario della Scienza nella definizione del Sofista, il quale è un artefice dell'ignoranza. I proemj secondo l'uso, indicano l'occasione della disputa. Le persone sono introdotte opportunamente. Parlano un Forestiero di Elea senza nome, e Teeteto giovanetto ingegnoso. Tacciono nella disputa Socrate, e Teodoro uomini gravi e Filosofi, non tanto per iscansare l'invidia, acciocchè non sembrasse, ch' eglino si prendessero il pensiero di riprendere i Sofisti, ma ancora per dimostrare, che non v'ha bisogno di gran macchine per confutare le novellette dei Sofisti medesimi; mentre l'indicarli è un confutarli. Sceglie un forestiero di Elea, perchè ivi fiorì la Filosofia sotto gli auspicj di Parmenide, di Zenone, e di Senofane.

2. Dovendo trattar del Sofista, opportunamente introduce menzione, e tratta incidentemente dei costumi, e nomi di esso, per preparare con questo mezzo la strada alla disputa; ed acciocchè s'intenda con qual certo nome si debba chiamare.

I Ciar-

trate, il costume di quest' Ospite; ma è più modesto di coloro, che attendono alle contese; nè in verun modo mi par egli Dio, ma divino: perciocchè tali io chiamo tutti i Filosofi. *So.* E bene, o il mio amico; nondimeno il genere de' Filosofi corre rischio, che in cotal guisa non agevolmente si discerna, per così dire, come quel de' Dei; parendo tutti coloro, che non fintamente, ma veramente filosofano, per l'altrui ignoranza, di tutte le forme, mentre vanno intorno alle città, e mirano, come dall' alto, la vita degl' inferiori; e costoro da alcuni sono stimati nulla, da altri sommamente onorati. Ed alcuna fiata pajono civili, altra volta Sofisti, altra volta secondo l' opinione d' alcuni sono al tutto tenuti pazzi. Nondimeno io volentieri da quest' Ospite intenderei, se li fosse in grado, ciò che coloro della sua contrada pensassero, e si nominassero queste cose. *Teo.* Quali cose? *So.* Dico il Sofista, il Civile, il Filosofo. *Teo.* Or di che principalmente, e d' intorno a quali di loro dubitando tu, hai pensato di addimandarlo? *So.* Di questo, se pensassero, che tutti essi fossero una, o due cose; o così come tre nomi sono, eziandio in tre generi distinguendoli, abbiano a qualunque genere assegnato il nome. *Teo.* Or, com' io penso, niuna cosa impedirà, ch' egli non li vi dichiari: o in qual modo, o Ospite, dobbiamo dir noi? *Os.* Così, o Teodoro: conciossiachè non mi sia grave, nè è malagevole da dirsi, perchè li abbiano pensati tre; ma il difinir manifestamente ad uno ad uno ciò, che sia qualunque di loro, non è picciola, nè agevol fattura. *Teo*, O Socrate, hai preso peravventura gli stessi ragionamenti, de' quali noi lo interrogavamo innanzi, che qui venisse; ma egli allora la medesima scusa faceva con noi, che con te ora: poichè dice di aver ciò udito abbastanza, e ricordarselo. *So.* Dunque, o Ospite, d' intorno a quello, di che primieramente ti abbiamo pregato, ci dei gratificare; (3) ma dichiaraci prima, se hai in usanza di dichiarar per te stesso con continua orazione ciò, che dimostrar vuoi, o interrogando piuttosto, come soleva Parmenide, il quale io giovanetto udii già molto vecchio disputare in cotal guisa, adducendo bellissime ragioni. *Os.* Se alcuno amichevolmente rispondesse, e quietamente, agevol è disputare interrogando; ma se incontrario, chiunque per sè stesso disputa più agevolmente. *So.* Dunque tu puoi elegger chi ti piace di costoro, che son presenti: perciocchè tutti ti compiaceranno di buonissima voglia. Ma se tu ti valerai del mio consiglio, tu farai elezione di Teeteto, o di qualun-

I Ciarlatani di allora s' insignivano dei nomi di Sofista (il qual nome una volta era onorifico) di Politico, e di Filosofo, e conseguendo con l'apparenza di questi nomi autorità sopra gl' imperiti, vendevano i loro fumi; come anco nell'affare della Religione sogliono abbellirsi con titoli illustri i falsi Maestri.

(3) Premette di qual genere di parlare egli sia per servirsi, ed alcune altre cose appartenenti al decoro del Dialogo.

que altro, che più ti aggrada. *Of.* Mi vergogno, o Socrate, parlando io ora la prima fiata con voi, di non risponder vicendevolmente parola a parola, ma d' incominciare un lungo ragionamento, quasi per ostentazione; o se io da me stesso solo, o con altro rispondente disputerò: perchè veramente ciò, che al presente si è detto, non si confidi niuno di poter dichiarare leggermente, avendo bisogno di disputa lunga. Ma incontrario, se a te non gratificassi, ed a costoro massimamente, avendomi tu così modestamente pregato; mi parrebbe certa cosa villana, e lunge dalla mansuetudine d' ospite; essendo io al tutto per aver Teeteto in compagno della disputa d' intorno alle cose, le quali ancor io diceva, e tu ora le mi comandi *Tee.* Per certo, o Ospite, in cotal guisa, come dice Socrate, sarai a tutti cosa grata. *Of.* O Teeteto non mi è avviso, che più oltre si debba dir niente in risposta di questo; ma da qui innanzi la ho da fare con esso teco. Che se peravventura ti avvenirà molesta la lunghezza del parlare, e ti sia grave la fatica; deh me non accuserai, ma questi amici tuoi, i quali ne son cagione. *Tee.* Io non istimo, che debba esser niuna cosa molesta: perciocchè se forse avvenirà, ch' io mi stanchi, vi aggiugneremo Socrate, simile a Socrate di nome, a me compagno nell' esercizio, e di età pari, cui non è insueto di fornire con esso meco molte cose faticose. *Of.* (4) Tu parli bene, e ciò delibererai con te stesso nel progresso del ragionamento: ma con esso meco in comune tu hai da considerare; e, come mi è avviso, tu dei incominciar dal Sofista primieramente, con difinizione cercando, e dichiarando ciò ch' egli sia: perciocchè al presente tu, ed io insieme abbiamo solamente di questo il nome comune; ma la cosa stessa, che col nome si significa, altrimenti peravventura la si pensa l' uno, e l' altro di noi. Egli fa bisogno in tutte lo cose di veder piuttosto con le difinizioni la cosa, di che si tratta, che il nome solo senza lei. Or non si può difinire agevolmente quel, che sia il genere del Sofista, il qual ora pensiamo di cercare. (5) E' un vecchio parere, e di tutti comune, che se alcun volesse trapassar bene quelle cose, che sono grandi, dovrebbe considerarle innanzi in alcune picciole, e di quelle più agevoli, che nelle grandissime. In vero io consiglio noi, o Teeteto, che consideriamo innanzi il progresso del genere del Sofista, stimato, che si possa comprender difficilmente in cert' altra più agevol cosa; se per sorte

(4) Pone la base di tutta la disputa, ed insegna quale sia la principal Tesi della questione, e di qual ordine sia per valersi: cercasi cosa sia il Sofista, ed essendo questo vocabolo in bocca di tutti, acciocchè non formi equivoco, si deve circoscrivere con una certa, e chiara definizione, perchè s' intenda la sua natura.

(5) Assegna la ragione dell' ordine, che deve tenere in questa disputa, perchè prima si faccia esperimento nella parte più facile della cosa che vogliamo insegnare.

ſorte tu non dimoſtraſſi più comoda via : *Tee.* Non ne ho alcuna più acconcia. *Oſ.* Vuoi tu dunque, trattando noi di alcuna coſa vile, tentiamo di porla in eſempio della maggiore? *Tee.* Il deſidero, sì. *Oſ.* (6) Or dobbiamo propor noi certa coſa nota, e picciola, la qual nondimeno tenga non minor ragione di alcune delle maggiori; quale è il peſcatore. Non è egli a tutti noto, nè degno di ſtudio grande? *Tee.* Così è. *Oſ.* Nondimeno io ſpero, ch' egli abbia la via, e la ragione acconcia a quella, di cui trattiamo. *Tee.* In cotal guiſa ciò ſe ne ſtarebbe bene. *Oſ.* Or così diamo incominciamento. (7) Dimmi ſe il dobbiamo por noi come artefice, o ſenz'arte, ma partecipe di cert' altra potenza. *Tee.* Senz' arte in modo niuno. *Oſ.* E pure di tutte le arti due quaſi ſono le ſpecie. *Tee.* In che modo? *Oſ.* L' Agricoltura, e la cura d' intorno a qualunque corpo mortale, e la facoltà di tutte le coſe, la qual ſi maneggia intorno a qualunque coſa compoſta, o formata, le quali comunemente ſi chiamano arneſi, e la imitante queſta; tutta una facoltà, dico, sì fatta ſi dee chiamare con un certo nome comune. *Tee.* In che modo, o con che nome? *Oſ.* Qualora ciò, che non era innanzi, alcun dipoi il conduce ad eſſenza, ciò che ſi conduce diciamo fare, farſi il condotto. *Tee.* Bene. *Oſ.* Tutte le coſe, le quali poco fa abbiamo raccontato, avevano a queſto la virtù loro. *Tee.* L' avevano certo. *Oſ.* Sicchè ſommariamente diciamola facoltà facitrice. *Tee.* Così ſia. *Oſ.* La ſpecie poi Matematica tutta, e della cognizione, e la perizia del guadagno, della conteſa, e della cacciagione pare che ſommariamente ſia da chiamarſi arte di acquiſto: poichè non fabbrica alcuna di queſte; ma le coſe eſiſtenti fatte parte prendono, parte non concedono a chi le prendono. *Tee.* Convienſi. *Oſ.* Concioſſiachè tutte le arti ſi maneggino o d'intorno allo acquiſto, o al facimento; in qual genere porremo noi la perizia del peſcare? *Tee.* Chiaro è, in quello, che acquiſta. *Oſ.* (8) Non ſono due le ſpecie di ciò, che fa acquiſto? (9) Una il cambio fra coloro, che vogliono vicendevolmente

Mm 2 co'

(6) In tal guiſa ſi accoſta alla coſa. Si vale per proginnaſma di un eſempio adattato nella voce ἀσπαλιευτοῦ, cioè del *Peſcatore che peſca coll' amo*, il quale aſſegna per compagno al Soſiſta: poichè ſiccome quello colla inſidia dell' eſca piglia i peſci, così il Soſiſta piglia gli uomini colle luſinghe delle parole, e ſe ne fa una preda.

(7) La prima attenzione è al genere; e perciò tratta prima del genere del peſcatore; e riconoſcendolo per artefice, pone l' Arte per primo ſuo genere; della quale cerca le ſpecie, finchè per via di quelle, che ſono intermedie, arrivi alle ultime. Due ſpecie primarie ſi notano ποιητικὴ, ἢ κτητικὴ, cioè d' *Arte facitrice, ed' Arte di acquiſto, o ſia acquiſtatrice*; e queſte due medeſime ſi adopreranno dipoi nella definizione del Soſiſta.

(8) Tratta in primo luogo della ſeconda, cioè dell' *Arte di acquiſto*, come della più vicina, ed accomodata al ſuo iſtituto; e queſto ſteſſo ordine ſeguita dipoi nella definizione del Soſiſta. Divide in due ſpecie queſt' Arte di acquiſto: cioè in ἀλλακτικὴν, ovvero μεταβλητικὴν, e χειρωτικὴν; in *commutativa*, ovvero *di cambio, e in manuale*.

(9) Chiama poi elegantemente quell' Arte di cambio commutativa con vocabolo più proprio. Si parlerà di queſta a ſuo luogo, quando tratterà del Soſiſta.

co' doni, colle comprede, colle mercedi; l' altra l' arte delle cose fatte o con le mani, o col sermone. *Tee.* Dalle cose che si son dette, è manifesto ciò starsene in cotal guisa. *Os.* Ma che? Non si ha egli a divider l'arte manuale in due parti? *Tee.* Come? *Os.* Ponendo la palese tutta contenziosa; la occulta cacciatrice. *Tee.* Così è. *Os.* Ancora conviene che la cacciagione in due parti si divida. *Tee.* Come in due parti? *Os.* Cacciandosi o cosa priva d' anima, o animata. *Tee.* Perchè nò? Poichè queste sono due. *Os.* Sono, sì. E fa mistieri, che si lasci senza nome quella, ch' è di quelli senz' anima, e si tralascino alcune parti della facoltà del nuotare, ed altre cose picciole sì fatte; ma si chiami la captura degli animali animati, cacciagione d'animali. *Tee.* Così sia. *Os.* Or della cacciagione degli animali non si direbbero meritamente due le specie; l' una la caccia degli animali pedestri, distinta di specie varie, e nomi; l'altra poi, che si addimanda cacciagione de' luoghi umidi, la quale è tutta degli animali, che nuotano? *Tee.* Adognimodo. *Os.* Di quelli poi, che nuotano, l' una vediamo esser il genere de' volatili, degli acquatici l'altra. *Tee.* Per certo *Os.* E la cacciagione tutta del genere volatile, si chiama cacciagione di uccelli. *Tee.* Senza dubbio. *Os.* Ma dell'acquatile, quasi tutta cacciagione di pesci. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Ma che? Questa stessa cacciagione non la potrei io forse divider in due grandissime parti? *Tee.* In quali parti? *Os.* L' una, che fa la cacciagione con rete, l' altra col percotimento. *Tee.* In che modo dì tu, e come distingui e l' una, e l' altra? *Os.* Ciò, che costringe con fine di raffrenare, prendendo alcuna cosa, è verisimile, che si chiami rete. *Tee.* Al tutto. *Os.* Dimmi, chiamerai tu altro, che ritegni la nassa, le reti, i lacci, e le altre cose sì fatte? *Tee.* Non altro. *Os.* Questa adunque, o altra simil parte di cacciagione noi chiameremo la cacciagione delle reti. *Tee.* Sì. *Os.* Ma quella, che si fa con percotimento, con ami, e con forcine; questa è da quella diversa, ed al presente conviene in una parola, che si chiami da noi certa pescagione di percotimento: o che si potrebbe dir meglio alcuno, o Teeteto? *Tee.* Non ci curiamo del nome, bastandomi questo. *Os.* Della cacciagione, che si fa con percotimento, quella, che si fa di notte, com'io penso, al lume del fuoco, da chi sono intorno alla cacciagione, avviene che si appelli pescagione di fuoco. *Tee.* Al tutto. *Os.* Ma quella, che si fa di giorno, valendosi de' tridenti, portando un ancino all'ultima parte di certa verga; tutta questa si chiama pescagione di ami. *Tee.* Così si dice. *Os.* Dunque della parte della pescagione dell' amo, che si fa col percotimento, e manda la forcina dall'alto al basso, perchè si vale principalmente delle forcine, penso si chiami pescagione di tridente. *Tee.* Il dicono alcuni. *Os.* Ma l'altra specie, che rimane, è una sola. *Tee.* Quale? *Os.* Certa percossa fatta con l'amo incontrario dell' ante-

tedetta, nè in qualunque parte de' pesci, ma nella testa solamente, e nella bocca, tirando dalla parte bassa all'alta colle verghe, e colle canne; qual nome, o Teeteto, diremo noi, che tenga questa principalmente? *Tee.* Pare a noi di aver dato omai perfezione a ciò, che di sopra abbiamo proposto da ritrovarsi. *Os.* Dunque ora non solamente io, e tu di comun parere abbiamo ordinato il nome della pescagione, ma ancora bastevolmente ricevuto la ragione d'intorno all'opera stessa. Perciocchè la metà di tutta l'arte era quella la qual versa nell'acquistare; e di quella, che acquista era la metà la manuale; e della manuale la cacciatrice; e della cacciatrice la cacciagione degli animali; e di questa la captura degli acquatici; e di questa degli acquatici universalmente pescagione. (10) Della pescagione, la pescagione, che percuote, e batte; di quella, che percuote, la pescagione, che si fa con l'amo; e di questa, che si fa con l'amo, quella, che si fornisce dalla parte bassa all'alta tirando; e di là avendone sortito il nome, si dice pescagione ritirante, e di amo. *Tee.* Ciò si è dimostrato bastevolmente *Os.* (11) Or secondo questo esempio, tentiamo di ritrovar ancora ciò ch'è il Sofista. *Tee.* Al tutto. *So.* E nondimeno quella era la prima quistione, se si dee por il pescatore rozzo, o partecipe di alcun' arte. *Tee.* Così è. *Os.* Ed ora, o Teeteto, il porremo noi rozzo, o al tutto veramente Sofista? *Tee.* In niun modo rozzo: perciocchè io intendo ciò, che tu dì, che al tutto fa mistieri che sia tale chi ha sì fatto nome. *Os.* Ma, come apparisce, (12) si ha da porre ch'egli abbia alcun'arte. *Tee.* Qual arte? *Os.* Per li Dei non sappiamo noi forse, che l'uomo all'uomo sia in parentela congiunto? *Tee.* Quale dì tu questo? *Os.* (13) Il pescatore al Sofista. *Tee.* Come? *So.* Ambidue pare a me che siano certi cacciatori. *Tee.* Qual cacciagione segue quest' altro? Perocchè dell'uno l'abbiamo detta. *Os.* Tutta la preda in due parti abbiamo partito; in quella, che nuota, e nella pedestre. *Tee.* Veramente. *Os.* Ed abbiamo raccontato la cacciagione, la qual versa intorno a quelli, che nuotano, e stanno nelle acque; ma abbiamo lasciato indivisa la pedestre; avendo detto, che sia ella di molte specie. *Tee.* Senza dubbio. *Os.* Fin qui il pescatore, ed il Sofista ter-

(10) Ultima specie della divisione, che si cercava nella questione proposta, cioè *ἀσπαλιευτικὴ*, *l'Arte pescatoria*.

(11) Fino ad ora ha proposto il proginnasma: ora si accosta alla cosa secondo l'indicio, ed i vestigj dell'ordine proposto.

(12) Pone in primo luogo, che il Sofista sia un artefice; e perciò l'Arte è il genere di questa definizione. Rimane, che si ricerchino le specie, dalle quali si formino le differenze specifiche per costituire, e definire la natura del Sofista.

(13) Attribuisce all'arte del Sofista le due specie principali, cioè di facitrice, e di acquisto; anzi (per non istar qui a riferire tutte le specie intermedie) la riduce fino alla *θηρευτικὴν*, cioè *cacciatrice*; e rende comune la prima divisione di essa con quella del pescatore, che pesca coll'amo: perchè l'uno e l'altro si occupano nella cacciagione degli animali. Comincia dalla posteriore, come più vicina,

terminano parimente nell'arte dell'acquiſto. *Tee.* Appar veramente. *Oſ.* (14) Ma ſi dipartono eſſi dalla cacciagione degli animali; l'uno diſcendendo al mare, e fiumi, e ne'laghi, per dover in queſti cacciar gli animali, che ſi ritrovano. *Tee.* Perchè nò? *Oſ.* L'altro poi nella terra, ed in certi altri fiumi diſcendendo, qual in certi prati abbondanti di gioventù, e di ricchezza, per prender le beſtie in queſti luoghi. *Tee.* In che modo dì tu? *Oſ.* Della cacciagione, che ſi fa in terra due ſono le grandiſſime parti. *Tee.* Quale è l'una, e l'altra? *Oſ.* L'una è de'domeſtici; de' ſelvaggi l'altra. *Tee.* Poſcia vi è egli alcuna cacciagione de'domeſtici? *Oſ.* Se è l'uomo animal domeſtico: ma poni come ti aggrada, o che niun ſia domeſtico, o ſia alcun altro manſueto, ma l'uomo fiero; o tu dì manſueto l'uomo, ma non penſi niuna cacciagione di uomini: ciò, che di queſte coſe, più ti conſona difiniſci al preſente. *Tee.* In vero, o Oſpite, io ſtimo, che noi ſiamo manſueti animali; e dico che ſia di uomini cacciagione. *Oſ.* (15) Dunque diciamo di due ſorti ancora la cacciagione de' domeſtici. *Tee.* Dicendola ſecondo che? *Oſ.* Quella de' latrocinj, e che mette in ſervitù, e la tirannica, e tutta quella, che pertiene alla guerra. Queſte tutte noi difiniamo, che ſiano una coſa, cioè violente cacciagione. *Tee.* Beniſſimo. *Oſ.* Ma quella de' giudicj, dell'arrengare, del parlare chiamiamo ſommariamente arte di perſuaſione. *Tee.* Bene. *Oſ.* (16) Di lei diciamo due generi. *Tee.* Quali? *Oſ.* L'uno che ſi fa privatamente, l'altro pubblicamente. *Tee.* Vi è l'una, e l'altra ſpecie. *Oſ.* Dunque della cacciagione privata, l'una riceve mercede, l'altra dà doni. *Tee.* Non intendo. *Oſ.* Egli non è avviſo, che tu abbia poſto mente alla cacciagione degli amanti. *Tee.* D'intorno a che? *Oſ.* Che donano a coloro, i quali hanno preſi. *Tee.* Tu dì il vero. *Oſ.* Sicchè ſia ſpecie queſta dell' arte amatoria. *Tee.* Siane, sì. *Oſ.* (17) Ma di quella, che ſi fa con mercede, l'una che parla a grazia, e col mezzo de' piaceri apparecchia a sè in mercede il nodrimento; la qual, com'io penſo, potremmo chiamar tutti adulatrice, eſſendo ella arte, che macchina piaceri. *Tee.* In che modo nò? *Oſ.* L'altra che promette di far ragio-

(14) Viene alle particolari differenze, o ſpecie del Sofiſta, ſecondo la ſerie dell' antecedente diviſione: dice che altri animali ſono ſalvatichi, altri domeſtici; di queſti è l'uomo, che con tal nome è particolarmente ſignificato.

(15) Divide di nuovo la caccia dei domeſtici (ἡμεροθηρικὴν) in βίαιον, e πιθανουργικὴν; in *violenta, ed in arte di perſuaſione*. Nota qui la prima ſpecie della violenta in luogo non ſuo, per eſaminarla altrove opportunamente, nella ἀγωνιστικὴν, o *ſia arte di combattere*, come chiaro appariſce dalla deſcrizione.

(16) Suddividendo la cacciagione dei domeſtici per mezzo *della privata*, ch'egli chiama ἰδιοθηρευτικὴν, e della ſua ſpecie oppoſta, viene alla μισθαρνευτικὴν, *cioè a quella che riceve mercede*; alla quale ne oppone ancora un'altra, cioè che apporta doni, δωροφορικήν.

(17) Avendo ſtabilito due ſpecie della cacciagione, che ſi fa con mercede, una che tutta tende al piacere, l'altra che ſotto preteſto di ſapienza ſi propone per fine il guadagno, trova in queſta la Sofiſtica.

gionamenti per causa di virtù; ma riscuote in mercede danari: questo genere non è egli forse degno, che si nomini con altro nome? *Tee.* Perchè nò? *Os.* Con quale? Sforzati di esprimerlo *Tee.* E' manifesto certo, parendo omai che abbiamo ritrovato il Sofista; e mi stimo, che questo nome se li convenga massimamente. *Os.* (18) Dunque la cacciagione dell'arte, che a sè ritira, ed opera colle mani, che acquista, che caccia, e di quella degli animali, e di quella de' pedestri, de' terreni, e de' domestici, e degli uomini, dell' arte che privatamente caccia, della mercenaria, di quella che vende con danari, che insegna la gloria de' giovani, de' ricchi, de' gloriosi, come ci detta la ragione, si ha da chiamar al presente Sofistica. *Tee.* Al tutto si ha a dire così. *Os.* (19) Più oltre consideriamo in questa guisa, non essendo quello, che ora si cerca, partecipe di certa vil arte, ma ben forte varia: perciocchè dalle cose, che dianzi abbiamo detto, lecito è farne la congettura per certa immagine, ch' egli sia cert' altro genere, non questo, che noi diciamo. *Tee.* In che modo adunque? *Os.* In vero dell'arte, che versa nell' acquistare, si sono riferite due specie, la cacciagione, ed il negozio. *Tee.* Per certo. *Os.* (20) Or del negozio diciamo esserne due le specie; una, che consiste nel donare, l'altra nel comperare. *Tee.* Dicansi. *Os.* Di nuovo diremo, che quella che pertiene al comperare, si divida in due parti. *Tee.* In che modo? *Os.* (21) L'una di coloro, che fanno le proprie cose, la qual si chiama venditrice delle cose proprie; l'altra, che permuta l'opre altrui, che si addimanda cambiatrice. *Tee.* Adognimodo. *Os.* (22) Ma che? Della permutatrice non si chiama appalto quella parte di cambiamento, che si fa nella città, essendo la metà

(18) Quindi formata una collezione delle antecedenti divisioni, raccoglie e forma la prima definizione del Sofista, essere egli ἔμμισθον θηρευτὴν *un mercenario cacciatore.*

(19) Seconda definizione del Sofista dalla prima specie dell' Arte di acquisto, che allora chiamò mercatoria, ora chiama cambiatrice, come abbiam detto.

(20) Prima divisione dell' arte cambiatrice (ἀλλακτικῆς) in δωρητικὴν, & ἀγοραστικὴν; *in arte, che consiste nel donare*, ed in *arte, che consiste nel comperare.*

(21) Seconda suddivisione dell'ultima specie, cioè τῆς ἀγοραστικῆς, di quella, *che consiste nel comperare*, in αὐτοπωλικὴν, e μεταβλητικὴν; *in venditrice delle cose proprie, ed in cambiatrice.*

(22) Terza suddivisione nell' ultima specie, che aveva chiamata cambiatrice. La divide in καπηλικὴν, & ἐμπορικὴν; *in arte di appalto*, *ed in arte di mercatura.* Descrive l' appalto per opponerlo in certo modo alla mercatanzia. Suddivide di nuovo l' arte di mercatura, come si può vedere dal contesto. E benchè pare che assegni confusamente queste tre specie di *arte venditrice delle cose proprie*, *di appalto*, *e di mercatanzia*; nondimeno da ognuna di esse si cavano tante definizioni, come Platone chiaramente avvertisce. Sia dunque la seconda definizione del Sofista, ch' egli è αὐτοπώλην, *un venditore delle cose proprie*; poichè vende le sue proprie invenzioni. La terza, ch' egli è κάπηλον, un *appaltatore* delle altrui sentenze; poichè ruba di nascosto al Filosofo le vere sentenze, per venderle, e distribuirle con mala fede. La quarta, ch' egli non solamente è ἔμπορον, ma ψυχέμπορον, ed anco μαθηματοπωλικὸν; non solamente *mercatante*, ma *mercatante delle anime*, *e venditore delle scienze*, e non già delle discipline leggere, ma di quelle che versano nella istituzione della virtù, come chiaramente insegna.

metà quasi di lei? *Tee.* Così è. *Os.* L'altra poi di coloro, che col comperare, e col vendere permutano le cose da una città all'altra, non si chiama ella mercatanzia? *Tee.* In che modo nò? *Os.* Or della mercatanzia non si avvediamo noi, che l'una parte di lei si serve di tutte quelle cose, con le quali si nodrisce il corpo; l'altra di quante si vale l'anima, e cambia lo ammaestramento in danari. *Tee.* Come dì tu questo? *Os.* Ciò che all'animo pertiene, perayventura no 'l sappiamo, conoscendo quello, che appartiene al corpo. *Tee.* Per certo. *Os.* Dunque diciamo, che tutta insieme la Musica, la qual altrove comprata ad altra città si porta, e si vende, e ciò, che alla Dipintura pertiene, ed alla facitrice de' miracoli, e le molte altre cose all'animo pertinenti, parte portate, e per diletto vendute, parte per istudio, siano mercatanzia; e chi le porta, e vende non manco si possa dir mercatante, che chi vende i cibi, e le bevande. *Tee.* Tu dì cose verissime. *Os.* Non chiamerai tu colui con simil nome, che va attorniando varie città per comperar con danari le discipline, e ricambiarle? *Tee.* Per certo sì. *Os.* Certa parte di questa mercatanzia di anime si chiama boriosa meritamente; l'altra parte niente manco che la prima, ridicolosa; pure essendo vendita di discipline, non è egli necessario, che si chiami con alcun nome, che si avvicini alla vendizione? *Tee.* Anzi sì. *Os.* Or con altro nome è da chiamarsi quella parte della venditrice delle discipline, che versa intorno a quelle delle altre arti; ma quella con altro, ch' è d' intorno alla virtù. *Tee.* Niuna cosa il vieta. *Os.* In vero chiamar conviensi quella parte, che vende le altre arti, venditrice di arti; ma a quella, ch' è d' intorno a queste, ingegnati tu di ritrovarle il nome. *Tee.* E con qual altro nome nominandola alcuno non errarebbe, fuorchè se non la chiamasse del genere Sofistico? Il che al presente si cerca. *Os.* Con niun altro certo. Dunque concludiamo oggimai dicendo in cotal guisa, che ci parve la seconda volta Sofistica la parte venditrice della virtù, e la commutatrice dell' arte dell' acquistare, e di quella che compra, e della mercantile delle anime d' intorno a' sermoni, ed alle discipline. *Tee.* Grandemente. *Os.* La terza volta io stimo, che tu non sarai per chiamar con altro nome, che con questo, chi sedendo nella città, parte comperando, parte facendo discipline intorno a queste stesse cose, le vendesse con fine di acquistarsi il viver con esse. *Tee.* Niuna cosa lo impedisce. *Os.* Dunque tu chiamerai sempre quella parte Sofistica, com' è avviso, che si maneggia nell' acquistare, nel cambiare, nel comperare, nel vendere appaltando, o si venda le proprie cose, o le altrui, o qualunque altra sorte, onde si vendessero le discipline d' intorno a queste cose. *Tee.* Egli è necessario, convenendosi, assen-

assentire alla ragione. *Os.* (23) Da capo vediamo, se il genere, che al presente da noi si cerca, sia somigliante ad alcuna cosa tale. *Tee.* A che? *Os.* Certa parte di combatter era facoltà di quell' arte, che pertiene allo acquistare. *Tee.* Era certo. *Os.* Dunque non fia fuor di proposito il dividerla doppiamente. *Tee.* In quali parti dì tu? *Os.* (24) Ponendo che una parte di lei gareggi, l' altra combatti. *Tee.* Egli è vero. *Os.* In vero della combattente, quella che si fa da' corpi inverso a' corpi, è quasi verisimile, e conviene ponendole un certo tal nome, che si chiami violenza. *Tee.* Ragionevolmente sì. *Os.* Ma quella che si fa con parole contro a parole, qual altro nome, o Teeteto, se le potrebbe porre, che contenziosa? *Tee.* Niun altro. *Os.* Quella poi, ch' è intorno alle contenzioni si ha da por doppia. *Tee.* In che modo? *Os.* (25) Perciocchè in quanto si fa con lunghezza di parole incontro a lunghezze contrarie, e intorno a cose giuste, o ingiuste pubblicamente, si chiama giudiciale. *Tee.* Così è. *Os.* Ma quella parte di nuovo, che si ritrova nelle cose private, e si divide in pezzi con interrogazioni incontro a dubitanze, siamo noi soliti peravventura di chiamarla altrimenti, che contraddizione? *Tee.* Non altrimenti. (26) *Os.* Della contraddittoria, quella parte tutta, che versa ne' commercj, è ambigua veramente; nondimeno se si fa senz' arte, e temerariamente, è da porsi in disparte qual certa specie, conciossiachè così la ragione la giudica quasi diversa: ma non ricevè niuna denominazione nè dagli antichi; nè al presente si conviene, che la riceva da noi. *Tee.* Tu dì il vero. *Os.* Essendo divisa in varie, e picciole parti: ma quella, che procede con arte, e dubita del giusto, e dello ingiusto, e dell' altre cose generalmente, forse non siam soliti noi di chiamarla litigio? *Tee.* In che modo nò? *Os.* (27) Il litigio è doppio; l' uno consuma il patrimonio, l' altro ammassa danari. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Per la qual cosa sforziamoci di ritrovare qual denominazione sia da darsi all' uno, ed

(23) Quinta definizione del Sofista dedotta dalla prima specie dell' Arte manuale, che aveva chiamata arte di combattere. Qui con allusivo vocabolo pose Arte di acquisto, in vece di Arte manuale; valendosi del nome del genere in vece di quello della specie.

(24) Divide adunque la medesima arte di combattere ἁμιλλητικὴν, e μαχητικὴν cioè *arte di gareggiare, ed arte di combattere:* le quali due specie pare che poco differiscano. E' però più esteso ἁμιλλᾶσθαι, che μάχεσθαι, *il gareggiare, che il combattere.* Per questo adoprò a bello studio quel vocabolo, acciocchè con una doppia divisione si formasse un nodo men forte. Stabilisce due maniere dell' arte di combattere: βίαιον, ed ἀμφισβητητικὴν; *violenta, e contenziosa.*

(25) Divide in due specie anco questa ultima; l' una δικανικὴν, l'altra ἀντιλογικὴν: *giudiciale, e contraddittoria.*

(26) Stabilisce due sorte anco della contraddittoria.

(27) Una parte della contraddittoria, la qual chiama ἐριστικὴν, cioè *contenziosa*, di nuovo si divide in χρηματοφθόρον, cioè *in arte di consumare il patrimonio,* come è l' intemperanza rabbiosa, e pazza di litigare, colla quale molti spesso dilapidano amplissime facoltà, ed in χρηματιστικὴν, cioè *arte di ammassar danari,* la quale si procaccia guadagno dalle contese. E questa è propria della Sofistica.

all' altro. *Tee.* Fa mistieri. *Os.* Nondimeno mi pare che quella parte, che per lo diletto del versar intorno a queste cose tien poca cura delle proprie, ma da molti auditori non si ascolta con diletto intorno allo stile, secondo la mia opinione non altro si chiami, che garrulità. *Tee.* Così si dice. *Os.* Dunque per lo contrario sforzati tu di nominar al presente chi da contese private attende ad ammassar danari. *Tee.* E chi altrimenti dicendolo non errerebbe, se di nuovo non conducesse in mezzo la quarta volta quel maraviglioso Sofista, che da noi si cerca? *Os.* (28) Sicchè la ragion al presente dimostra, che niun altro è il Sofista, che quel genere, che ammassa danari, essendo dell'arte contenziosa, contraddittoria, dubitatrice, combattente, e di quella, che ne fa acquisto. *Tee.* Così è adognimodo. *Os.* (29) Or vedi tu esser vero quello che si dice, che questo animale si è vario, e secondo il proverbio, non sia solamente da prendersi con una delle mani? *Tee.* Dunque fa bisogno che si prenda con ambedue? *Os.* Fa mistieri, sì, e secondo il potere hassi a fare in cotal guisa, seguendo un tale vestigio di lui. Or dì, abbiamo noi alcuni nomi, i quali chiamiamo servili? *Tee.* Molti; ma quali de' molti chiami tu? *Os.* Alcuni tali, come quando diciamo burattare, distribuire, cuocere, dispartire. *Tee.* Perchè nò? *Os.* Appresso il carminare, il filare, il tessere, ed altri molti sì fatti noi li ritroviamo nelle arti: o non è egli così? *Tee.* Per dimostrar che principalmente di queste cose, proponendo tu questi esempj, hai di tutte addimandato? *Os.* Qualunque cose noi rapportato abbiamo, pertengono in certo modo al dispartire. *Tee.* Veramente. *Os.* Secondo la mia opinione adoperandosi intorno a queste tutte un' arte, eziandio con un nome solo la chiameremo. *Tee.* Quale addimandandola? *Os.* Separativa. *Tee.* Così sia. *Os.* (30) Or da nuovo considera, se di lei possiamo veder due specie in alcun modo. *Tee.* Tu m' imponi, com' è avviso, una subita considerazione. *Os.* E nondimeno nelle separazioni antedette parte dividevamo il peggior dal migliore, parte

(28) Dalla unione delle antecedenti divisioni si forma la quinta definizione del Sofista: esser egli ἀθλητὴν τῆς ἐριστικῆς τέχνης χρηματιστικόν; vale a dire, *un contenditore, che ammassa danari con l' arte contenziosa.*

(29) Dovendo passare alla sesta definizione, premette, che la cosa è difficile da spiegarsi: perciocchè siccome una, e non moltiplice è la natura delle cose, così molte non possono essere le vere definizioni. Laonde queste sono piuttosto descrizioni, che definizioni, o certamente definizioni di nome, come dicono, non di cosa, e sostanziali. Da una certa nuova divisione forma questa sesta definizione, premettendo, come sopra aveva fatto, un proginnasma in una cosa umile e bassa, perciò anco facile e spedita, per prepararsi la strada alla divisione.

(30) Insegna, che il genere della definizione ch' esamina, è διακριτικήν, cioè *separativa*, la quale abbraccia in sè varie specie di purgazione. Espone egli medesimo ciò che intende col vocabolo Separativa; e ne rammemora due specie principali: l'una il rigettare il peggiore; l' altra il lasciar il migliore purgato. Ma poichè varie specie si riferiscono a quei due capi, dice che non v' ha alcun assurdo nel dimostrare qualche cosa grande coll' esempio di cose vilissime.

parte il simile dal somigliante. *Tee.* Così quasi pare, che si sia detto al presente. *Os.* Di questa dunque non tengo proprio nome; ma di quella lo tengo sì, che lassa quel ch' è il meglio; e getta via il peggiore. *Tee.* Dicci quale? *Os.* Tutta questa tal separazione, com' io so congettura, si dice da tutti certa purgazione. *Tee.* Si nomina, sì. *Os.* Dunque potrebbe veder chiunque di nuovo esser doppia la specie della purgazione? *Tee.* Peravventura sì con ozio, avvegnachè al presente io non lo so. *Os.* Ma convien pure, che si abbraccino con un sol nome molte specie di purgazioni corporali. *Tee.* Quali dì tu; e con che nome? *Os.* Le purgazioni degli animali, che operano di dentro per lo mezzo della Gimnastica, e della Medicina, e quelle, che di fuori, quantunque ci dà l' arte de' bagni; le quali sono vili da dirsi; medesimamente quella, che colorisce nettando i corpi innanimati col ministerio de' solatoi; e tutte le cose, che tengono cura di ornar il corpo ad una ad una sortiscono molti nomi, i quali pajono ridicolosi. *Tee.* Veramente. *Os.* (31) Adognimodo, o Teeteto; ma il progresso del discorso non ammetterà più, o meno l' una dell'altra; cioè, se la purgazione aggiunta alle spongie, e alle somentazioni manco mondi, ma più purifichi, e giovi la medicina. Che affine di conseguire intelletto tentando di considerare il congiungimento, o disgiungimento di tutte le arti, egualmente l'onora tutte, e secondo la somiglianza niente più stima ridicolose queste di quelle; anzi non istima più onesta, se esercitasse l' opera del cacciare con la militar disciplina, che con qualunque altra opera vilissima. Ed ora, come cercavi, comprenderemo con certo nome affatto tutte le facoltà, le quali hanno avuto in sorte di purgar il corpo o animato, o innanimato, ch' egli sia. Quanto appartiene alla presente disputa, non importa niente qualunque nome paresse ritrovato decevolmente, purchè si ritrovi separato dalle purgazioni dell' anima, annodando insieme tutte le altre cose, che purgano alcun' altra cosa: perciocchè al presente ha incominciato a separare la purgazione della mente dalle altre, se noi intendiamo ciò, ch'egli si vuole. *Tee.* (32) In vero ho inteso, ed ammetto, che siano due specie di purgazione; ma vi sia intorno all'anima una specie, che se ne sta separata da quella del corpo. *Os.* Tu parli eccellentemente; e più oltre compiacemi in questo, da nuovo tentando di divider in due parti ciò che si è detto. *Tee.* Comunque dirai, sforzerommi di compartirtelo. *Os.* (33)

(31) Insegna una regola del metodo da costituirsi nelle ragioni degli esempj, o sia proginnasmi; cioè, che nelle cose leggerissime si possono osservare le proporzioni delle cose illustri.

(32) Divisione più distinta della separativa, o sia delle purgazioni (καθάρσεων) altre appartenere all'anima, ed altre al corpo.

(33) Dovendo trattare delle purgazioni dell'anima (poichè di quelle del corpo non si parla) esamina i vizj dell'anima, i quali hanno bisogno di purgazione, per adattare ad ognuno di essi altrettanti rimedj di purgazioni. Due vizj principalmente nota

Diciamo noi, che nell'anima la malvagità ſia differente coſa dalla virtù. *Tee.* In che modo nò? *Oſ.* E nondimeno abbiamo detto, che niun'altra coſa ſia purgazione, che il diſcacciare ciò ch' è cattivo, laſſando il rimanente. *Tee.* L' abbiamo detto ſenza dubbio. *Oſ.* Dunque ſe ritroveremo d'intorno all'anima alcuna eſtirpazione di malvagità, noi meritamente la chiameremo purgazione. *Tee.* Sì. *Oſ.* Due ſpecie di malvagità ſono da dirſi intorno all'anima. *Tee.* Quali? *Oſ.* Una quaſi malattia corporale, l' altra quaſi bruttezza. *Tee.* Non intendo. *Oſ.* Peravventura tu penſi, che non ſia lo ſteſſo la malattia, e la ſedizione. *Tee.* Ancora non ſo, che riſponder a queſto. *Oſ.* Mi dì, penſi tu, che altro ſia ſedizione, che differenza per alcuna corrozione di quello, che naturalmeute è in parentado congiunto? *Tee.* Nient' altro. *Oſ.* Ma altro forſe la bruttezza, che un genere diforme di diſconvenevolezza in ogni luogo di quelle coſe, le quali ſon uno. *Tee.* In verun modo nient' altro, nò. *Oſ.* Ma che? Non ſi avvediamo noi, che ſono nelle anime di coloro, che ſi ritrovano mal diſpoſti, diſcordanti le opinioni da' deſiderj, l'ira dalle voluttà, la ragion da' dolori? *Tee.* E grandemente. *Oſ.* Ma nondimeno tutte queſte coſe ſono congiunte neceſſariamente. *Tee.* In che modo nò? *Oſ.* Dunque noi diremo bene dicendo, che la malvagità ſia ſedizione, ed infirmità di anima. *Tee.* Anzi beniſſimo. *Oſ.* Ma che? Dimmi, quante coſe ſono di moto partecipi, e propongono qualche intenzione, tentando di conſeguirla, e da lei in ogni moto traviano, nè la conſeguono; diremo noi, che ciò avvegna loro da certa conſonanza, che hanno inſieme, o in contrario da alcuna diſſonanza? *Tee.* E' manifeſto, che da diſſonanza. *Oſ.* E pure noi ſappiamo, che ogni anima involontariamente di ogni coſa è ignorante. *Tee.* Per certo. *Oſ.* Nondimeno la ignoranza non è altro, che pazzia dell' anima, la qual ſi muove alla verità, avvenendole un' erronea intelligenza. *Tee.* Adognimodo. *Oſ.* Dunque convien, che ſi chiami l'anima, che non intende, diſcordante, e diforme. *Tee.* Appariſce. *Oſ.* Dunque ſono queſti due generi de' mali nell' animo. Uno comunemente, che ſi chiama malvagità, la qual ſenza dubbio è malattia dell' anima. *Tee.* Così è. *Oſ.* L' altro chiamano ignoranza; ma non vogliono confeſſare, ch' ella ſia malvagità, facendoſi ella ſolamente nell' anima. *Tee.* Adognimodo haſſi a concedere quello, di che ora io dubitava in dicendo tu, che foſſero nell' animo due generi di malvagità; e dobbiamo ſtimar noi malattia la timidità, e la intemperanza, e la ingiuſtizia, ed il rimanente delle altre coſe sì fatte; ma brut-

nota nell'anima; κακίαν, cioè *la malvagità*, ch'è quaſi dell' anima una malattia; ed ἀμάθειαν, ovvero ἄγνοιαν, cioè *la imperizia, o ignoranza*, la quale è come una bruttezza, ed obbrobrio dell'anima. Per eſpurgare queſti due vizj oppone ancor due rimedj, ſecondo la purgativa propoſti, ed illuſtra il tutto coll'eſempio dei vizj, e rimedj corporei.

bruttezza la paſſione della molta, e varia ignoranza. *Oſ.* (34) Dunque nel corpo intorno a queſte due paſſioni, ancora due certe arti ſi ſono ritrovate. *Tee.* Quali? *Oſ.* Intorno alla bruttezza la Gimnaſtica, intorno alla malattia la Medicina. *Tee.* Appariſce. *Oſ.* Non è ancora incontro all'oltraggio, alla ingiuſtizia, alla timidità la cenſura giudiciale, caſtigo, e punizione convenevole sì fra tutte le arti? *Tee.* Ciò è veriſimile veramente, in quanto il può comportare la opinione degli uomini. *Oſ.* (35) Ma che intorno a tutta la ignoranza inſieme? Forſe potrebbe dir alcuno altra coſa, fuorchè la dottrina? *Tee.* Niuna. *Oſ.* Or dì, ſe ſi ha a dire, che la dottrina ſia una ſolamente, e ſemplice; o vi ſiano più generi di lei: anzi conſidera eſſer due i ſommi generi d'eſſa. *Tee.* Conſidero veramente. *Oſ.* Per queſta ſtrada quanto prima mi pare che in certo modo ſaremo per ritrovarli. *Tee.* In che modo? *Oſ.* Riſguardando noi alla ignoranza, ſe in alcun modo per mezzo di lei abbiano qualche diviſione: perciocchè facendoſi ella doppia, chiaro è, che neceſſita anche la dottrina ad avere due parti, una parte all'uno, e l'altra all'altro genere. *Tee.* Mi dì, ti è egli manifeſto in alcun modo quello, che ora ſi cerca? *Oſ.* (36) Mi par di veder una certa ſpecie grande d'ignoranza, e difficile, che ſi contrappone alle rimanenti parti di lei. *Tee.* Quale? *Oſ.* Queſta, quando alcun penſa di ſaper alcuna coſa, che non ſa: onde corre riſchio, che tutti gli errori, che colla mente facciamo, adivengano a tutti. *Tee.* Così è. *Oſ.* Ed a queſta ſola parte d'ignoranza io ſtimo, che convegna il nome della imprudenza. *Tee.* Al tutto. *Oſ.* Sicchè la parte della dottrina, con la quale da queſta ignoranza ci liberiamo, come ſtimi tu, che ſia ella da chiamarſi? *Tee.* In vero io penſo, Oſpite, che l'una delle parti ſi abbia a chiamare dottrina fabbrile; ma diſciplina queſta. *Oſ.* Perchè ella ſi chiama, quaſi fra tutti i Greci. Or più oltre abbiamo a conſiderare eziandio queſto, s'ella è individua già, o tiene alcuna diviſione di denominazion degna. *Tee.* In vero è da conſiderarſi. *Oſ.* Dunque mi pare che ancora queſta riceva in alcun modo diviſione. *Tee.* In che? *O.* (37) In vero di quel-

la

(34) Siccome adunque per queſte due affezioni del corpo ſono ſtati inventati convenienti rimedj, così inſegna, che per eſpurgare i vizj dell'anima queſti rimedj ſi devono adoperare. Alla malvagità, la quale è una malattia dell'anima (ſiccome alla ingiuſtizia, alla intemperanza, alla viltà, ed agli altri vizj) ſi deve opponere κολαστικὴ δίκη, cioè *il giudiciale caſtigo*; il quale ſecondo la forma, e gl'iſtituti delle Leggi colle minacce dei ſupplicj, o ancora coll'uſarli al biſogno, rattiene e raffrena le malvage paſſioni.

(35) Alla ignoranza oppone la διδασκαλικὴν, cioè *l'ammaeſtrativa*.

(36) Ma poichè d'ignoranza in due maniere ſi pecca; l'una quando uno eſſendo ignorante, ſi riconoſce per tale (poichè così ſi deve intendere dal membro oppoſto) l'altra quando uno è ignorante, ma penſa di ſapere; alla prima ſpecie d'ignoranza oppone la dottrina, all'altra la diſciplina, παιδείαν.

(37) Nota diſtintamente due ſpecie di diſciplina: l'una più molle, e paterna, detta νουθετικὴ, cioè *arte acconcia ad ammonire*; l'altra più aſpra ἐλεγκτικὴ, cioè *arte acconcia a riprendere*, o confutare.

la facoltà, che insegna, ed è ne' ragionamenti, una parte pare che sia una certa via aspra, e più piacevole l'altra. *Tee.* Quale diciamo noi, che sia e l'una, e l'altra? *Os.* Una vecchia, e consueta, della quale se ne servivano massimamente inverso a' figliuoli, ed al presente ancora molti se ne servono qualora fallíscono, parte sdegnandosi, parte più piacevolmente consolandoli. Tutta questa in universale alcun potrebbe chiamar benissimo arte acconcia ad ammonire. *Tee.* Così è. (38) *Os.* In vero alcuni da nuovo con seco discorrendo consentirono tra loro stessi, che ogni ignoranza sia volontaria, e non sia alcuno per arder di desiderio d' imparar quelle cose, che crede saperle, e con molta fatica appena possa far nulla di profitto colla disciplina dell'ammonizione. *Tee.* Pensano bene. *Os.* Più oltre si muovono in altra maniera per estirpare una opinion sì fatta. *Tee.* In qual modo? *Os.* Ricercano, e proccurano di sapere d'intorno a quello, che alcun si stima di dir benissimo, e di esprimerlo, non dicendo nulla. Poscia esaminano agevolmente le opinioni degli erranti, e con ragioni ammassandole, le pongono in uno al paragone, e ponendole le dimostrano medesimamente contrarie d'intorno alle stesse cose. E coloro i quali veggono, si sdegnano con loro stessi, ed inverso ad altrui si rendon miti: ed in cotal guisa si liberano da gravi, e dure opinioni. La qual liberazione è dilettevolissima da udirsi sopra tutte le liberazioni, e si fa stabilissima inverso a chi la patisce. (39) Perciocchè, o fanciullo amato, pensando coloro, che purgano (come hanno in costume i Medici intorno a' corpi) che il corpo non possa ricever il cibo, che se gli dà, se alcun non li levi gli impedimenti; lo stesso hanno essi considerato d'intorno all'anima, che non prima possa essa ricever l'utile delle discipline, che se le apporta, che riprendendo alcuno non faccia, che si arrossisca chi vien ripreso, cavandoli fuori le opinioni, che impediscono le discipline, e lo renda puro, e pensi massimamente di sapere quelle cose sole, che sa, e non altro. *Tee.* Questo è un ottimo abito, e temperatissimo sopra tutti. *Os.* Per tutte queste cagioni, o Teeteto, è da dirsi da noi, che la grandissima, ed importantissima tra le purgazioni sia la riprensione; e di nuovo hassi a pensare, che chi non è ripreso, ancorchè egli fosse il gran Re, sarebbe impurissimo, e rozzo, e turpe intorno a quelle cose, nelle quali converrebbe, che fosse purissimo, e bellissimo chiunque daddovero è per divenir felice. *Tee.* Così è adognimodo.

Os.

(38) Episodio, breve in vero ed accomodato. Posciachè cerca, recando ragioni per l'una parte, e per l'altra, se quella maniera di ammonire, e di riprendere sia utile; e contende, che non solamente è utile, ma ancor necessaria.

(39) Descrive la forza, e la efficacia della riprensiva nello spurgare gli animi, e liberarli prontamente dalla sozzura, e dal contagio delle malattie.

Os. Ma che? (40) Quali uomini diremo noi, che si vagliano di quest'arte, temendo io di dir i Sofisti? *Tee.* Perchè? *Os.* Affine non li onoriamo più di quello, che converrebbe. *Tee.* Nondimeno le cose, che ora si sono dette, pare che siano somiglianti a certa cosa tale. *Os.* Perciocchè, e il lupo ancora molto fiero si rende simile ad un mansuetissimo cane. Or colui, che si dee veder sicuro dall'inganno fa bisogno che si guardi sommamente dalle similitudini; essendo questo genere lubrichissimo. Ma siane egli in cotal guisa, non disputandosi d'intorno a' termini piccioli, quando si studia di schivar questo bastevolmente. *Tee.* E' cosa verisimile. *Os.* (41) Dunque sia la purgatoria specie dell'arte separatrice; e della purgatoria si assegni la parte, ch'è intorno all'anima; d'essa è la facoltà dell'insegnare; della facoltà dell'insegnare, la disciplina; e della disciplina, la riprensione, che si fa intorno alla vana opinione di sapienza. E, come il dimostra la presente ragione, nient'altro si direbbe esser generalmente, che la generosa facoltà de' Sofisti. *Tee.* Dicasi; nonpertanto io dubito, che per essersi manifestate molte cose, faccia mistieri di dir alla fine ciò, che veramente sia il Sofista, dicendone, ed assegnandone il vero. *Os.* E meritamente dubiti: poichè è verisimile, che lo stesso Sofista dubiti ancora adognimodo per quale strada fugga le ragion nostre: perciocchè si dice bene per proverbio, esser cosa difficile il fuggirle tutte. Dunque ora, e massimamente si ha da farli instanza. *Tee.* Tu parli eccellentemente. *Os.* (42) Or primieramente fermandoci respiriamo alquanto, ed insieme riposandoci consideriamo fra noi, con quante cose ci sia manifestato il Sofista: perchè mi pare che la prima volta si è ritrovato cacciator mercenario di giovani, e ricchi. *Tee.* Così sì. *Os.* La seconda, certo mercatante intorno alle dottrine dell'anima. *Tee.* Adognimodo. *Os.* La terza poi, non si manifestò egli intorno a queste medesime appaltatore? *Tee.* E questo. *Os.* La quarta intorno alle dottrine, venditor delle proprie invenzioni. *Tee.* Tu le hai benissimo ridotte alla memoria. *Os.* La quinta poi, io stesso tenterò di ricordarmi: perciocchè

(40) Dubita se questa descrizione convenga al Sofista, la quale non può convenirgli, che per ipotesi: cioè perchè il Sofista così pensa. Poichè non ogni contraddittoria è riprensiva, e perciò nemmeno purgativa. Anzi la Sofistica, contendendo oscura la verità; dimodochè in essa si ritrova il vero proverbio; che la verità si perde nell'altercare.

(41) Combinazione dell'antecedente divisione, della quale si forma una sesta nuova definizione: essere il Sofista, *δοξῶν τοῖς περὶ ψυχὴν μαθήμασιν ἐμποδίων καθάρτην, ἢ ματαίας δοξωσοφίας ἐλεγκτικὸν*: vale a dire, *un purgatore delle opinioni, che impediscono le discipline intorno all'anima, e riprensore della vana opinione di sapienza.*

(42) Posata, per dare una opportuna, e comoda chiarezza alla disputa; della quale definisce l'uso in questo modo. Rappresenta una generale combinazione delle antecedenti divisioni, dalle quali erano formate le definizioni del Sofista, che aveva composte, e ciò con una dotta e chiara brevità; dimodochè, si può qui con opportuno esempio vedere, come si debbano raccogliere le definizioni.

ciocchè della connteziosa intorno a' ragionamenti, era un certo contenditore, cui era assegnata l' arte della contesa. *Tee.* Era sì. *Os.* La sesta è ambigua; nondimeno a lui concediamola: cioè, che sia purgatore di opinioni, che impedisscono le discipline intorno all' anima. *Tee.* Così è al tutto. *Os.* (43) Dimmi, consideri tu qualora appar che alcuno sia perito di molte cose, ma si chiami col nome d' una sol arte, che non sia vera, questa fantasma; anzi sia egli manifesto, che chi ciò patisce inverso ad alcun' arte, non possa guardar quella parte di lei, nella quale risguardano tutte queste discipline: però chiama ella chi par ripieno di quelle scienze in vece d' uno, con molti nomi. *Tee.* Corre rischio, che questo sia così ordinato dalla natura. *Os.* (44) Dunque non vogliamo ancora noi patir il medesimo nella quistione per pigrizia nostra; ma primieramente riassumiamo le cose, che si sono dette d' intorno al Sofista: conciossiachè una di esse ci parve di aver significato il nome del Sofista. *Tee.* Quale? *Os.* Abbiamo detto, ch' egli è contenditore. *Tee.* Così sì. *Os.* Ma che? Non si fa egli d' altrui maestro dello stesso? *Tee.* Perchè nò? *Os.* Ora consideriamo intorno a che predichino i Sofisti di far gli altri contraddittori. Sia poi la considerazion nostra da principio in cotal guisa. Dimmi, rendono essi bastevoli gli altri a far questo intorno a qualunque cose divine sono al vulgo celate? *Tee.* Per certo questo di loro si ragiona. *Os.* Ma che di quello, che si vede con gli occhi, dico del Cielo, e della Terra, e delle cose contenute da loro? *Tee.* Che massimamente? *Os.* Perciocchè ne' privati ragionamenti, qualora si dice alcuna cosa della generazione, e della essenza, generalmente li vediamo ardenti al contraddire, e possenti al render loro altrui somiglianti. *Tee.* Adognimodo certo. *Os.* Che poi d' intorno alle leggi, ed a tutte le cose civili; non fanno essi professione d' intorno a queste ancora di fare gli uomini contenziosi? *Tee.* Niuno, per così dire, disputerebbe con loro, se non promettessero questo. *Os.* Nondimeno ciò, che fa bisogno che si contraddica inverso a qualunque professore intorno a tutte, ed a' qualunque arti, per certo si trova scritto pubblicamente a chi il desidera imparare. *Tee.* Mi è avvi-

(43) Rende ragione perchè abbia applicato al Sofista varie definizioni; e dice averlo fatto per rappresentare con più unità, e certezza le varie affezioni di esso, che eppena con un vocabolo possono indicarsi. Un parlare non bene spiegato, particolarmente nelle definizioni, le rende oscure; e la principale virtù delle definizioni è la chiarezza. Dice poi, che in tal modo è notata la particolar natura del Sofista, il quale si protesta di essere πολυμαθῆ, e πολυίϛορα; vale a dire, *in molte cose erudito e dotto*.

(44) Pare che formi una più finita repetizione della dottrina antecedente; ma in fatto si prepara la strada ad una nuova definizione, e ciò coll' esame dell' ultima definizione, intorno alla quale ha detto di dubitare. Il dirsi in essa, che il Sofista è un contraddicente, si deve limitare al poter egli contraddire a quelle cose, che sa; e poichè egli contraddice a tutto, intende ancora tutto; e professandosi artefice della contraddittoria, egli attribuisce anco ai suoi discepoli la facoltà di saper tutto, e di contraddire a tutto: il che sarebbe un sommo miracolo. Illustra ed amplifica tutto questo con esempj.

è avviso, che tu voglia dir quello, che Protagora scrisse della palestra, e delle altre arti. *Os.* E di molte altre cose, o beato; ma l' arte del contraddire sommariamente non è ella facoltà, che può condur a controversia tutte le cose? *Tee.* Egli è avviso, ch'ella quasi non tralasci niente. *Os.* Or tu, o fanciullo, pensi per li Dei, che ciò si possa fare? Perciocchè peravventura voi giovani il vedete sottilmente, ma più grossamente noi vecchi. *Tee.* Quale è cotesto; ed a che fine massimamente il dì tu? Perciocchè io non intendo ancora quello, che ora tu cerchi. *Os.* Io ricercava se alcun degli uomini potesse sapere tutte le cose. *Tee.* In vero, o Ospite, sarebbe il genere nostro beato. *Os.* In che modo alcun ignorante contraddicendo ad un intelligente potrà apportare alcuna cosa vera? *Tee.* In modo niuno. *Os.* Dunque qual cosa sia il miracolo della facoltà de' Sofisti? *Tee.* D' intorno a che? *Os.* Finalmente in che modo potrebbon persuader a'giovani, ch'essi soli fossero sapientissimi fra tutti d'intorno a qualunque cosa: essendo manifesto, che se non contraddicesero bene, o se bene non paresse loro di contraddire, e tali parendo, se in contrastando non si estimassero saggi; sarebbono liberi dalle occupazioni; e niuno, il che ora tu dicevi, offerti loro i danari, desidererebbe d'esser ammaestrato da loro? *Tee.* Niun affatto. *Os.* Ma ora il desideran essi. *Tee.* E grandemente. *Os.* Perciocchè io stimo, ch'essi pajono di saper ottimamente quello, intorno a che contrastano. *Tee.* Perchè nò? *Os.* E ciò fan essi inverso a tutte le cose? Diciamo noi questo? *Tee.* Senza dubbio. *Os* Sicchè d' intorno a tutte le cose pajono a' scolari sapienti. *Tee.* Perchè nò? *Os.* Non essendo: perchè ciò si è manifestato esser impossibile. *Tee.* In che modo non impossibile? *Os.* (45) Dunque ci parve, che il Sofista intorno a tutte le cose piuttosto avesse una scienza opinabile, che vera. *Tee.* Al tutto; e corre rischio che ciò che ora si è detto, sia stato detto benissimo di loro. *Os.* Dunque pigliamo alcun esempio di questi più chiaro. *Tee.* Quale? *Os.* Questo; ma sforzati con diligenza attendendo di risponder acconciamente? *Tee.* Che? *Os.* (46) Se alcun dicesse nè di dire, nè di contraddire; ma di saper fare tutte le cose insieme con un' arte. *Tee.* In che modo hai detto tutte le cose? *Os.* Incontinente non conosci il principio di ciò che si è detto: perciocchè a me pare che tu non intenda tutte le cose. *Tee.* Per certo nò. *Os.* Dico adunque, che nel numero di tutte le cose io, e tu siamo, e più oltre gli altri animali, e gli alberi. *Tee.* Come dì tu? *Os.* Se alcun dicesse di esser per

(45) Riprova di questa dubitazione; cioè, che il Sofista si attribuisce facoltà di conoscere le cose: ciò se gli deve solamente concedere, in quanto tutta la scienza che spaccia, versa nella opinione; ma non abbraccia la certa ed esplorata verità delle cose.

(46) Amplificazione di questa riprova: che mentre il Sofista si vanta di avere la facoltà di render tali i suoi discepoli, quale egli si vanta, arriva a sì fatta pazzia, che in certo modo si spaccia per *facitore* (*ποιητὴν.*)

dover fare me, e te, e tutte le altre piante. *Tee.* Qual facimento dicendo? Perciocchè tu non direſti ch' egli foſſe agricoltore, eſſendo tu per dire ch' egli ſarebbe alcun facitor d' animali. *Oſ.* Dicolo sì, e più oltre della Terra, e del Mare, e del Cielo, e de' Dei, ed inſieme di tutte le altre coſe: ed avendo in breve qualunque coſe fatte, ne venda ciaſcheduna a prezio vile. *Tee.* Tu narri certo giuoco. *Oſ.* Ma che? non ſi ha egli ad eſtimar ancora ſcherzo di chi promette di conoſcere tutte le coſe, e maſſimamente s' egli le inſegnaſſe ad altrui per certo prezio vile, ed in breve tempo? *Tee.* Al tutto *Oſ.* Or hai tu alcuna ſpecie di giuocare più artificioſa, e dilettevole della imitazione? *Tee.* In niun modo: perciocchè tu hai detto una ſpecie ampia, e quaſi variſſima, comprendendo in uno tutte le coſe. *Oſ.* (47) O non intendiamo noi, che colui, il quale fa profeſſione di poter far tutte le coſe con un' arte, con l' arte della dipintura facendo imitazioni, ed equivocazioni degli Enti, può ingannare i fanciulli pazzi, mentre loro pone innanzi da lontano le coſe dipinte da riguardarſi, quaſi poſſa far egli qualunque coſa ſi voglia. *Tee.* In che modo nò? *Oſ.* Ma che? D' intorno a' ſermoni non penſiamo noi ancora, che vi ſia una cert' altra arte, di cui valendoſi i ſeduttori, qual di certi incanti, ſiano poſſenti ad ingannare i giovanetti, che ancora ſi ritrovano lontani dalla verità delle coſe, inculcando negli orecchi certe immagini veriſimili in luogo delle coſe vere; inguiſachè pajano di parlar, e di far coſe vere; e chi dice queſto ſa in tutte le coſe ſapientiſſimo fra tutti? *Tee.* Niuna coſa vieta, che non vi ſia un' arte sì fatta. *Oſ.* Dunque, o Teeteto, non è forſe neceſſario che molti di coloro, che odono allora dopo molto tempo, e col progreſſo dell' età, ed abbattendoſi da vicino alle coſe, e neceſſitati per mezzo delle paſſioni a toccar chiaramente gli Enti, permutino le opinioni primiere; dimanierachè e le coſe grandi pajano picciole, e difficili le facili, e qualunque fantaſme ſi fecero ne' ragionamenti, ſi volgano ſoſſopra col progreſſo delle azioni. *Tee.* Così mi pare per lo giudicio, che può avere queſta mia età: conciofſiachè io mi ſtimo d' eſſer ancora fra il numero di coloro, che ſi ritrovano forte lontani. *Oſ.* Or noi tutti preſenti ſi ſforzeremo, ed ora ſforziamoci di condurti ſenza le paſſioni vicino quanto ſi poſſa il più. Primieramente dimmi, d' intorno al Sofiſta ſe ſia manifeſto, ch' egli ſia certo incantatore, eſſendo imitator degli Enti: o ſoſpiciamo ancora, che peravventura non tenga vera ſcienza di quelle coſe, d' intorno alle quali pare che ſi poſſa contraddir ad altrui. *Tee.* In che modo, o Oſpite? Ma oggimai è manifeſto dalle coſe,

(47) Inſegna quale ſia *la facitura* (ποίησις) del Sofiſta: che primieramente il Sofiſta perſuade agl' imperiti eſſer egli diverſo da quello ch' è; introduce negli animi degli uomini vane, e falſe opinioni, nelle quali non v' ha alcuna ſodezza. Laonde conchiude, ch' egli è un preſtigiatore ed imitatore delle vere immagini ſotto ſpecie di diſciplina.

cose, che si son dette, ch' egli sia un di coloro, che son partecipi delle parti della disciplina. *Os.* Dunque egli si ha a porre in vece d' un incantatore, ed imitatore. *Tee.* In che modo non si dee egli porre? *Os.* (48) Per lo innanzi è da guardarsi, che non lassiamo questa fiera: perciocchè quasi l' abbiamo presa, come con certa rete, disputando. Per la qual cosa questo almeno non ci fuggirà. *Tee.* Qual è cotesto? *Os.* Cioè, ch' egli non sia un certo del genere di coloro, che fanno i miracoli. *Tee.* Il medesimo ancora mi pare di lui. *Os.* Dunque parve che fosse mistieri, dividendosi quanto prima l' arte facitrice de' simulacri, ed in lei discendendo, che prendessimo il Sofista, purchè egli ci aspettasse, come si è commesso dal regio mandato, ed a lui dandolo, li dimostrassimo la preda. Ma se in alcun modo facendosi sotto alle parti dell' imitatrice si nascondesse; il seguissimo dividendo sempre la parte, che lo ricevesse, finchè egli si prendesse: conciossiachè nè egli, nè niun' altra sorte fuggirà chi può investigar diligentemente tutti i metodi ad un ad uno. *Tee.* Tu dì bene, e si ha a fare così. *Os.* Secondo la maniera antedetta della divisione mi par di veder ora due specie di arte imitatrice; ma la idea, che noi cerchiamo non mi par ancora di esser possente d' intender in qual delle due specie si ritrovi. *Tee.* Ma tu dì primieramente, e distinguici qual chiami queste due specie. *Os.* Io veggo in lei l' una, cioè l' arte della somiglianza; ed è dessa massimamente, quando alcun fornisce la fattura della imitazione secondo le misure dell' esemplare, in quanto alla lunghezza, alla larghezza, alla profondità, applicando appresso a ciascheduna i convenevoli colori. *Tee.* Ma che? Non tentano di far questo tutti coloro, i quali imitano alcuna cosa? *Os.* Non quanti formano, o dipingono alcun' opera delle grandi: perciocchè se dessero la vera misura delle cose belle, sai tu, che apparirebbono le membra di sopra minori, che non conviene, e maggiori quelle, che son di sotto: per quello che quelle da lunge, e queste da vicino sono vedute da noi. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Dunque gli artefici lassando forse andar la verità, adattano a' simulacri non quelle misure, che veramente sono, ma pajono belle? *Tee.* Al tutto. *Os.* Dunque l' una delle specie essendo ella verisimile, non è egli giusto, che si chiami immagine? *Tee.* Al

(48) Dopo avere toccato come di lancio le cose di sopra, col filo e col nodo del discorso medesimo, forma ora un più giusto compimento della definizione, la quale aveva dedotta dal primo capo della prima divisione. Imperocchè aveva divisa l' arte in facitrice, ed in acquistatrice: dell' ultima ha trattato diffusamente; ora tratta a lungo della seconda fino al fine della disputa. Divide poi a suo luogo l' arte facitrice in divina ed umana. Poichè qui tratta della umana, acciocchè il nodo del discorso più s' unisca, e paja nato quasi dalle cose antecedenti, divide la facitrice umana, ch' è tutta μιμητικὴ, cioè *imitatrice* (poichè agli uomini solamente appartiene l' imitare) in due parti: cioè εἰκαστικὴν, e φανταστικὴν, cioè *arte di vere immagini*, e *fantastica*; la prima delle quali versa nelle vere opinioni, l' altra nelle false; e spiega la forza, e la natura di amendue.

tutto. *Of.* Or l' altra specie, peravventura giusta cosa è, che si chiami assomigliatrice? *Tee.* Così sì. *Of.* E dell'arte imitatrice la parte, ch' è d' intorno a questo, come dicemmo di sopra, hassi a chiamare assomigliatrice. *Tee.* A chiamarsi. *Of.* Ma che? Quel che appare al bello somigliante, non essendo bello, nè simile a ciò, che si dice simile; che cosa il chiamaremmo noi, se alcun prendesse possanza di veder bastevolmente così gran cose? Forse non si ha egli a dire fantasma, apparendo simile, ma non essendo? *Tee.* Perchè nò? *Of.* Dunque è molta questa parte e nelle dipinture, ed in tutto il genere universo dell'imitazione. *Tee.* In che modo nò? *Of.* (49) Quell'arte poi, che fa la fantasma non l' immagine, forse non la chiamaremmo noi benissimo fantastica? *Tee.* Molto sì. *Of.* Dunque io diceva queste due specie della facoltà facitrice de' simulacri; una la qual fa le somiglianze, l'altra le fantasme. *Tee.* Bene. *Of.* Nè ancor al presente posso chiaramente veder quello, che allora io dubitava, in qual di esse specie fosse da ripor il Sofista. Daddovero quest' uomo è maraviglioso, e difficile da conoscersi: poichè al presente si ha egli eziandio ritirato molto bene, ed acconciamente ad investigare una specie oscura. *Tee.* Apparisce. *Of.* Dunque mi assentisci tu forse, ciò conoscendo; o certo empito ha quasi tratto te seco, avvezzo dal ragionamento ad assentirvi incontinente? *Tee.* In che modo, ed a che fine hai tu detto questo? *Of.* (50) Per certo, o beato, noi si ritroviamo in una considerazione al tutto difficile; essendo sempre così nel tempo passato, come nel presente molto dubbio ciò, che si dice apparire, o rappresentarsi, ma non esser; ed il dirsi alcune cose, ma non vere: perciocchè, o Teeteto, è cosa malagevole che faccia mistieri che dicendosi, o pensandosi il falso si dica il vero, e chi ciò dice non si ritrovi al tutto in contraddizione. *Tee.* Perchè? *Of.* Perchè questa ragione ha osato di suppor, che sia ciò, che non è: perciocchè non in altra maniera si sarebbe Ente il falso. (51) Or il gran Parmenide, o fanciullo, mentre ancora eravamo giovanetti, incontinente da principio fin al fine ha ciò attestato, dicendo egli in cotal guisa sempre, ed in prosa, ed in versi.

Non.

(49) Laonde conchiude essere il Sofista δοξομιμητικὴν φανταστικόν, cioè un *fantastico imitator di opinioni*; vale a dire uno, che inventa false opinioni, e le spaccia come vere.

(50) Oppone una obbiezione contro questa definizione. Questa definizione dice, che il Sofista insegna cose false. Si chiama poi falso quello che non è; ma è inventato secondo la immagine del vero. Quindi deriva quasi dalle stesse parole un dubbio: come uno possa insegnare quello che non è. E' poi un grandissimo assurdo lo stabilire, che sia quello che non è: imperocchè in tal modo si congiungerebbono insieme cose incongiungibili.

(51) Confermazione di tal assurdo con l'autorità di Parmenide; intorno al quale chiaro apparisce, che Platone ha avuto sentimenti di riverenza. Produce le parole stesse di Parmenide; cioè, non potersi dare, che sieno quelle cose, che non sono; il che egli precisamente, ed assolutamente negava.

Non mai, diss' egli, ed in verun modo sono le cose, che non sono. Ma tu cercando questo leva l' intelligenza da questa strada. Per la qual cosa da lui si rende testimonianza; e sopra il tutto un sermone sì fatto, se si esaminasse mediocremente, il manifesterebbe. (52) Deh, se ti è in grado, vediamo questo primieramente. *Tee.* In quanto a me disponi come ti piace; ma considerando per qual parte discorra benissimo la ragione, per quella vattene tu, e guida me ancora per lei. *Os.* Adognimodo si dee fare così; e dimmi, oseremmo noi di profferir quello, che non è in alcun modo? *Tee.* In qual guisa nò? *Os.* Dunque, se sarà bisogno che alcun degli ascoltanti, avendo considerato non per causa di contesa, nè per giuoco, ma seriamente dica la sua opinione, in che modo convenga dirsi questo nome non Ente; d' intorno a che, ed a qual cosa parerà a noi che si possiamo servire di lui, e dimostrarlo a chi addimanda? *Tee.* Tu hai addimandato cosa difficile, e per dir; quasi da me al tutto non conosciuta. *Os.* Nondimeno chiaro è che alcuno degli Enti non si abbia a riferire al non Ente. *Tee.* In che modo si potrebbe egli? *Os.* Dunque poichè non si ha da riferire all' Ente; nè ancora se alcuno il fosse per riferire ad alcuna cosa, il riferirebbe bene. *Tee.* In che modo? *Os.* Eziandio questo ci è manifesto, che questa dizione alcuna cosa sempre si profferisce intorno ad alcun Ente; essendo impossibile il nominarla sola come ignuda, e disertata da tutti gli Enti: non è egli così? *Tee.* Impossibile. *Os.* Dunque in cotal modo considerando assentisci tu, che sia necessario che chi dice alcuna cosa, si dica una certa cosa? *Tee.* Così sì. *Os.* Per certo tu dirai, che questo alcuna cosa sia segno di una cosa sola; ma alcune due di due; altre poi di più. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Ma chi non dice alcuna cosa, è necessario, come pare, ch' egli al tutto non dica niente. *Tee.* Anzi necessarissimo è. *Os.* Dunque nè questo è da concedersi, ch' egli dica alcuna cosa; nondimeno non dica niente. *Tee.* Anzi non si abbia a dire, che nè colui parli, il qual si sforza di profferir il non Ente. Dunque si finirebbe di dubitar d' intorno al parlare. *Os.* Non dir ancora gran cosa, ritrovandosi, o beato, massimamente la grandissima ancora, e principale delle dubitanze, la quale si è intorno

(52) Episodio, in cui diffusamente si tratta dell' Ente; d' onde anco il titolo prende un' altra denominazione. Nasce questo luogo da una occasione necessaria: imperocchè intendendosi i contrarj con una sola opera, non si può intendere cosa sia l' Ente. Due sono le parti di questo episodio: i proemj, e l' orditura. Il proemio pone alcune cose necessarie alla disputa; ed indica la spiegazione, e l' uso dei vocaboli ὄντος, μὴ ὄντος, ἑνὸς, τινὸς, cioè *Ente*, non *Ente*, *Uno*, *Alcuno*. La somma si è, che questi vocaboli variamente si prendono, e perciò si devono distinguere, acciocchè non cagionino equivoco. L' Ente, e il non Ente intieramente ripugnano: Alcuno, e Qualcheduno sono sinonimi all' Ente, e perciò contrarj intieramente al non Ente. Premette essere difficilissimo definire il non Ente; e ne mostra con varie ragioni il perchè.

torno al principio di lui. *Tee.* Dichiaraci in che modo tu direfti quefto, nè ti rincrefca egli. *Of.* In vero a quello ch' è, alcun' altra di quelle cofe che fono, fe li può aggiugnere. *Tee.* In che modo nò? *Of.* Ma a quello che non è, diremo noi forfe, che li poffa avvenir mai alcune di quelle cofe che fono? *Tee.* In che modo? *Of.* Noi poniamo l' univerfo genere de' numeri nell' ordine degli Enti. *Tee.* Se fi ha da por ancora alcun' altra cofa, qual Ente. *Of.* Dunque non tentiamo di riferire al non Ente nè la moltitudine, nè l' uno del numero. *Tee.* Dunque, come pare, tenteremmo ciò bene, come la ragion ce'l dimoftra. *Of.* Dunque in qual guifa profferirebbe alcuno o con la bocca, o col difcorfo comprenderebbe ciò che non è, o il non Ente fenza il numero? *Tee.* Dì, in che modo? *Of.* Qualora diciamo i non Enti, non tentiamo noi forfe di aggiugner moltitudine di numero? *Tee.* Perchè nò? *Of.* Il non Ente di nuovo non è egli l' uno? *Tee.* Chariffimamente. *Of.* E pure non diciamo effer cofa giufta, nè retta il tentare di adattare l' Ente al non Ente. *Tee.* Tu dì il vero. *Of.* Dunque confideri tu non effer poffibile, che fi profferifca rettamente, nè fi dica, nè s' immagini il non Ente per sè fteffo; non effendo immaginabile, ma impprononciabile, ed indicibile. *Tee.* Affato sì. *Of.* Ho io forfe mentito poco fa in dicendo, ch' io era per riferire la grandiffima dubitanza d' intorno a lui? *Tee.* Ma che? Poffiamo noi riferirne alcun' altra maggiore? *Of.* Come, o maravigliofo, non confideri tu dalle cofe, che fi fon dette, che il non Ente rende dubbiofo ancora chi lo confuta; inguifachè quando alcun tenta di confutarlo, fia coftretto di contrariar a sè medefimo d' intorno a lui? *Tee.* Come dì tu? Dicilo più chiaramente. *Of.* Non fa bifogno che in me fi confideri il più chiaro, perciocchè avendo io fuppofto, che faccia miftieri che il non Ente non fia partecipe dell' uno, nè di molti; poco fa, ed al prefente l'ho profferito in cotal guifa uno, prononciandolo non Ente: l' apprendi tù? *Tee.* L' apprendo sì. *Of.* Anzi poco innanzi ho detto ch' egli è inefplicabile, indicibile, ed inefpreffibile: intendi tu? *Tee.* Lo intendo, in che modo nò? *Of.* Dunque tentando io di applicargli l' effer, profferiva cofe contrarie alle antedette. *Tee.* Appar sì. *Of.* Ma che? Applicandoli quefto, non parlava io quafi di uno? *Tee.* Senza dubbio. *Of.* Anzi io mentre il diceva non efpreffibile, e fingolarmente il prononciava inefplicabile, ed indicibile; non altrimentichè fe uno foffe, ragionava di lui. *Tee.* In che modo nò? *Of.* Diciamo, fe pur voleffe altri parlar bene, che non fi dovrebbe determinarlo nè come uno, nè come molti, nè adognimodo chiamarlo: perciocchè fecondo quefta denominazione uno fi chiamerebbe. *Tee.* Al tutto sì. *Of.* Dunque che pofcia direbbe alcuno di me, ritrovandomi e per lo addietro, ed al prefente vinto intorno alla confutazione del non Ente? Per la qual cofa, come ho detto, non confideriamo

mo in me ragionando il retto parlare d'intorno al non Ente; ma consideriamolo in te oggimai. *Tee.* In che modo dì tu? *Of.* Ora sforzati con tutta la mente, di profferir bene, e generosamente, essendo giovane, alcuna cosa retta d'intorno al non Ente, non applicandoli nè essenza, nè uno, nè moltitudine di numero. *Tee.* Egli sarebbe molta, e disconcia la mia temerità, s'io tentassi questo, vedendo che da te si patiscono sì fatte cose. *Of.* Or, se ti è in grado, lasciamo te, e me; e finchè si abbattiamo in alcuno, che sia possente di far questo, diciamo fin a questo termine, che il Sofista sopra gli altri astutamente forte si abbia celato in luogo oscuro. *Tee.* Ed appar grandemente. *Of.* (53) Dunque se affermeremo, che il Sofista tenga cert' arte fantastica, agevolmente trovata occasione contro di noi da quest' uso di dire, volgerà in contrario il parlare, quando il chiameremo autore di simulacri, addimandandoci ciò che finalmente noi chiamiamo simulacro. Dunque, o Teeteto, hassi a considerare ciò, che da noi si risponderà al giovane, che in cotal guisa c'interrogasse. *Tee.* Chiaro è, che diremo, esser quei simulacri, che si offeriscono nelle acque, e negli specchi, ancora le cose dipinte, e nelle stampe espresse, e le altre di questa sorte. *Of.* O Teeteto, pare che tu non abbia veduto il Sofista. *Tee.* Perchè? *Of.* A te parerà ch' egli abbia la vista abbagliata, o sia al tutto senz' occhi. *Tee.* In che modo? *Of.* Quando così da te se li risponderà; se dirai niente d' intorno a' specchi, ed a figure, si riderà delle tue parole: tuttochè tu quasi ciò vedendo li dicessi alcuna cosa, fingendo egli di non conoscer nè specchi, nè acque, nè affatto visione alcuna; ma solamente t' interrogherà di quello, che segue dalle parole. *Tee.* Di che? *Of.* Di quello, perchè tu l'hai con un nome solo chiamato per tutti questi, i quali hai detto, avendo detto dopo tutti simulacro, quasi egli sia uno. Sicchè dì, e combatti valorosamente; nè li ceder disutilmente, ma generosamente rispondi. *Tee.* Che dunque, o Ospite, potremmo noi dire, che fosse simulacro, fuorchè un altro tale assomigliato al vero? *Of.* Dì tu altra tal cosa vera; o intorno a che hai detto questa cosa sì fatta? *Tee.* In niun modo vera, ma simigliante. *Of.* Mi dì, chiami tu il vero il veramente Ente? *Tee.* Lo stesso. *Of.* Ma che il non vero, contrario forse al vero? *Tee.* Qual cosa il vieta? *Of.* Dunque tu dì non Ente il somigliante, se tu il dirai non vero; non pertanto è egli. *Tee.* In che modo? *Of.* Tu dì, non Ente

(53) In questa difficoltà, che ha mostrato di definire il non Ente risponde in confuso alcune cose, secondo il suo costume, avanti di darsi alla più accurata spiegazione del non Ente. Si è definito, che il Sofista è artefice di quelle cose che non sono, ed inventore di vane specie: imperocchè fabbrica opinioni a simiglianza del vero, le quali però non sono vere, ma mentite ed inventate. Ed in questo senso si dice, che il Sofista insegna quelle cose, che non sono; e le propone agli uditori, come se fossero, quando però non sono per alcun modo. Di questo stesso tratta dopo accuratamente.

Ente veramente. *Tee.* Per certo nò ; ma la immagine dell' Ente . *Of.* Dunque non è egli veramente Ente ciò , che noi diciamo esser immagine dell'Ente. *Tee.* Corre rischio, che il non Ente con l'Ente sia inviluppato in certo tale inviluppamento , e forte maraviglioso. *Of.* In che modo non parrebbe cosa maravigliosa? Vedi tu dunque, come ancora al presente per mezzo di questo mutamento questo Sofista di molte teste ci ha sforzati a nostro mal grado a confessare , che sia in un certo modo il non Ente ? *Tee.* Il vedo sì . *Of.* Or qual arte di lui determinando, potremmo convenire tra noi? *Tee.* In che modo , o di che temendo parli tu in cotal guisa? *Of.* Quando noi diciamo, ch' egli inganni intorno al fantasma , e l' arte di lui sia ingannatrice ; allora diremo noi , che l' anima nostra dall'arte di lui pensi il falso , e qual altra cosa ? *Tee.* Questo sì : perchè qual altra cosa potremmo dir noi ? *Of.* (54) Di nuovo sia falsa opinione ciò , che pensa i contrarj degli Enti ; o come ? *Tee.* I contrarj. *Of.* Dunque dì tu , che la falsa opinione pensi le cose, che non sono? *Tee.* E' necessario *Of.* Mi dì , se penso che non siano quelle cose , che non sono ; o in certo modo siano quelle , che in alcuna guisa non sono? *Tee.* Se alcun mai eziandio che poco mentirà intorno ad alcuna cosa , fa mistieri che in certo modo siano le cose , che non sono. *Of.* Ancora non penserà egli, che in veruna maniera non siano quelle cose , che al tutto sono? *Tee.* Ciò ancora. *Of.* E questo similmente falso. *Tee.* E questo. *Of.* Più oltre io penso, che nel medesimo modo si stimerà il parlar mendace intorno a queste cose, che pronuncia , che non siano gli Enti , ed in contrario vi siano i non Enti. *Tee.* In altra maniera non si può egli render mendace. *Of.* In niun modo quasi ; ma il Sofista no 'l confesserà : perchè in qual modo alcun de' savj lo ammetterebbe , quando le cose per lo addietro confessate, saranno confessate indicibili, ineffabili , non espressibili, nè considerabili ? Intendiamo noi , o Teeteto, ciò che tu dì? *Tee.* Come non l'intendiamo noi ? Conciossiachè egli dirà, che noi diciamo cose contrarie alle presenti, essendo stati osi di dire, che nelle opinioni sia il falso , e ne' ragionamenti: onde spesse volte dirà, che siamo astretti ad appressar l'Ente al non Ente : il che pur dianzi abbiamo confessato , che sia impossibilissimo. *Of.* Tu l'hai raccontato bene; ma oggimai abbiamo a consultare ciò, che a noi convegna farsi del Sofista : perciocchè tu vedi quanto siano abbondanti, e molte le dubitanze , se cercassimo di porlo nell'arte de'mendaci, ed incantatori . *Tee.* E grandemente. *Of.* Fin qui abbiamo seguito una loro picciola particella, essendo esse per così dire infinite . *Tee.* (55) Se questo in cotal guisa se ne sta

(54) Deferizione della falsa opinione, della quale il Sofista è artefice.

(55) Come se non fosse stato risposto bastevolmente alla questione proposta , prepara la strada alla futura orditura, cioè ad una più piena trattazione di questo luogo.

sta egli, è impossibile, come appare, che si prenda il Sofista. *Os.* Che dunque? Si asteniremo noi sì dall' investigarlo per viltà? *Tee.* Io stimo, che in niuna maniera si debba rimanere, se in qualche picciola parte siamo possenti a prenderlo. *Os.* Sicchè mi perdonerai, e, come ora hai detto, ti contenterai, se in qualche modo, e brevemente trarremo noi alcuna cosa da così forte ragionamento. *Tee.* In che modo non ti perdonerò io? *Os.* Dunque questo più oltre da te principalmente ricerco. *Tee.* Che cosa? *Os.* Che tu non istimi, ch'io divenga quasi certo parricida. *Tee.* Perchè? *Os.* Egli sarà a noi necessario difendendo la ragione del padre Parmenide, ch'esaminiamo, e ci sforziamo di dimostrare, ch'è in un certo modo il non Ente, e di nuovo, che il non Ente sia in alcuna maniera. *Tee.* Pare che ne' ragionamenti si abbia a combatter d'intorno ad una cosa sì fatta. *Os.* Perchè in che modo non parerebbe egli ancora un cieco, secondo il proverbio? Che se queste cose non si confutassero, nè si concedessero, niun potrebbe parlar de' falsi ragionamenti, o della opinione, o de' simulacri, o delle immagini, o delle imitazioni, o delle fantasme, o dell'arti, che versano intorno a queste, che non muovesse le risa; essendo astretto a profferire cose contrarie a sè stesso. *Tee.* Tu dì forse il vero. *Os.* Per questo dobbiamo prender ardire in opporci al sermone paterno; o si dee lasciarlo adognimodo, se siamo impediti da certa pigrizia a farlo. *Tee.* Voglia Dio che in verun modo alcuna cosa non c'impedisca. *Os.* Appresso chiederò da te per terzo certa picciola cosa. *Tee.* Dì pure. *Os.* Dissi poco fa, ch'io mi sono quasi disperato intorno alla confutazione di tali cose, e sempre, ed ora tuttavia. *Tee.* L'hai detto certo. *Os.* Ho paura di non parerti furioso per quello, che da me si è detto, mutandomi incontinente, e in suso, e in giuso: perciocchè a tua gratificazione incominceremo a confutar quel sermone, se peravventura il possiam confutare. *Tee.* Dunque quasi tu non sia per parermi di commetter in verun modo alcun errore, se tu venissi a questa confutazione, e dimostrazione; vientene, rispetto a questo con fidanza. *So.* Or dimmi, qual principio potrebbe prender alcuno d'intorno a sermone sì pericoloso? Perciocchè, o fanciullo, a me pare che si dobbiamo metter per questa strada necessarissima. *Tee.* Per quale? *Os.* Considerando primieramente, che noi non restiamo turbati in alcun modo intorno alle cose, che pajono al presente chiare; ma conveniamo tra noi facilmente, quasi da noi fattosi giudicio bene. *Tee.* Esprimi più chiaramente ciò, che tu

go. Premette ch'egli contro sua voglia si accinge a questa disputa per causa di Parmenide, verso il quale ha una somma riverenza; e prega di non essere incolpato di temerità, perchè intraprende di trattare una cosa, da cui ha protestato di essere alieno.

tu dì. *Os.* (56) Pare a me, che Parmenide abbia di queste cose disputato agevolmente, e qualunque altro mai giudicò di determinar quanti, e quali fossero gli Enti. *Tee.* In che modo? *Os.* Qualunque di loro pare che a noi racconti, quasi a fanciulli, certa novella: (57) uno che tre siano gli Enti, e di essi alcuni combattano in alcun modo tra loro alcuna volta; ma altra volta riconciliati facciano nozzi, e partoriscano, e nodriscano i proprj figliuoli: (58) ma l'altro ne disse due, l'umido, ed il secco, il caldo, e freddo; e li fa abitar insieme, e li manda fuori. (59) Or la gente di Elea incominciando appresso di noi da Senofane, anzi da più antichi, pone tutte le cose, che si dicono, esser come uno; ed in cotal guisa con favole ella se ne discorre. (60) Le Muse Jade, e le Sicigliane a questi posteriori stimarono cosa più sicura di annodarli insieme; inmodochè l'Ente sia molte cose, ed uno, e si tenga colla discordia, e colla concordia: perciocchè discordando sempre si accosta egli, come dicono le più forti Muse: ma le più molli non hanno voluto, che ciò se ne stia sempre così; ma privatamente alcuna volta dicono, che l'Universo sia uno, ed amico per Venere, altra volta molte, a sè, e con seco discordante per certa contesa. (61) Or egli è duro, ed erroneo il voler riprender uomini così incliti, ed antichi, o si abbia alcun di loro detto il vero, ovver il falso. Questo solamente senza invidia possiamo affermare. *Tee.* Che? *Os.* Che dispregiarono troppo noi vulgari, esequendo chiunque l'opera sua, senz'aver avuto niuna cura di noi, se l'apprendiamo, o nò. *Tee.* In che modo dì tu? *Os.* Qualora alcun di loro dice, come sono, o furono, o si facciano molte cose, o due, ovver una, ed il caldo mescolato col freddo, supponendo altrove in alcun modo separazioni, e congiungimenti; o Teeteto, per li Dei intendi tu ciò, ch'essi si dicano? Perciocchè io mentre era giovane, se alcuna volta si profferiva il non Ente, di cui ora dubitiamo, pensava d' inten-

(56) Seconda parte di questa digressione, che di sopra abbiamo chiamato orditura, come se fosse la legittima trattazione, della quale due sono le parti: l'una ἐλεγκτικὴ, cioè *riprensiva* delle varie sentenze, le quali pareva, che male definissero l'Ente; e διδακτικὴ, cioè *dottrinale* intorno allo stesso Ente. Confuta diverse sentenze degli antichi Filosofi tra loro ripugnanti; le quali chiama per questo γιγαντομαχίαν, vale a dire *battaglia dei giganti*.

(57) Prima opinione degli antichi Filosofi, che stabiliva esservi tre Enti.

(58) Seconda opinione di quelli, che ne stabilivano due, ma ciascheduno duplicato: l'Umido, e il Secco; il Caldo, e il Freddo.

(59) Terza opinione di Senofane il quale poneva ἓν ὂν τῶν πάντων καλουμένων: cioè *un Ente dal quale tutte le altre cose prendono il nome*. Laerzio dice in altra maniera.

(60) Quarta opinione di Talete, che fu il Padre della Filosofia Jonica; e di Pitagora, che lo fu della Sicula, o sia Italica.

(61) Modesta riprensione di quegli antichi. E dice, che la loro oscura ansietà nel disputare dà poi occasione anco a nuove dubbiezze.

intenderlo perfettamente. Ora vedi ove siamo ridotti in dubitando di lui. *Tee.* Il veggo sì. *Of.* Dunque avendo noi forse preso nell'animo questa stessa passione, non meno che ancora d'intorno all'Ente, diciamo d'esser abbondanti d'intorno a ciò, ed intenderlo, qualora lo profferisce alcuno; ma non già intorno al diverso, ritrovandosi noi parimente disposti, ed all'uno ed all'altro. *Tee.* Peravventura. *Of.* Il medesimo ancora sia detto delle altre cose, che di sopra abbiamo narrato. *Tee.* Per certo sì. *Of.* Dunque ancora d'intorno alle molte considereremo poscia, se parerà a noi; ma al presente omai è da considerarsi della grandissima, e principale. *Tee.* (62) Di quale dì tu? O è egli chiaro, che da te si dice, che si debba cercar principalmente l'Ente, cioè quello, che pensano, che il dicono, ch'egli significhi. *Of.* Per certo, o Teeteto, tu l'hai inteso: perchè io dico, che noi dobbiamo tener questo metodo in cotal guisa interrogando, come se fossero essi presenti. O voi qualunque affermate, che tutte le cose siano il caldo, ed il freddo, o alcune due cose tali; qual è ciò che volete, che si ritrovi in ambedue, qualora voi dite, esser ambedue e l'uno, e l'altro? Che dobbiamo intender noi, che sia questo esser vostro, quando il profferite? Se certa terza cosa fuor di quelle due; ditemi, si ha da por egli un terzo oltre i due, e che il tutto sia tre, e non due secondo voi? Perciocchè non ancora chiamando Ente l'un de'due dite, che parimente siano ambidue: perciocchè quasi e con l'uno, e con l'altro modo uno sarebbe, non due. *Tee.* Tu parli il vero. *Of.* Mi dite, volete voi chiamar ambidue Ente? *Tee.* Peravventura. *Of.* Ma, o amici, diremo, affermereste voi eziandio in questo modo, che questi due siano uno? *Tee.* Tu hai detto benissimo. *Of.* Dunque poichè noi abbiamo in questo dubitato, dichiarateci voi bastevolmente ciò che volete significarci con questo nome di Ente quando il vi profferite; essendo manifesto, che voi già molto il conosciate; ma noi per lo addietro pensavamo saperlo, ora siamo perplessi. Sicchè primieramente insegnateci questo, affine non istimiamo d'intender le cose, che voi dite; ma facciamo tutto il contrario a questo. Se questo dicessimo, e da costoro ricercassimo, e da tutti gli altri, i quali dicono, che il tutto sia più di uno; dimmi, o fanciullo, falliremmo noi? *Tee.* In niun modo nò. *Of.* (63) Ma che? Si ha egli forse ad addimandare secondo il potere da chi dicono, che tutto sia uno, ciò ch'essi alla fine si dicano l'Ente? *Tee.* In che modo nò? *Of.* Dunque a questo rispondano. Dite voi per certo, che egli sia uno solamente? Il diciamo, risponderanno: non è egli così? *Tee.*

Pp 2 Così

(62) Contro quelli, che stabilivano due principj; ch'era la seconda opinione da noi di sopra notata.

(63) Contro quelli, che insegnavano ἓν τό πᾶν ὄν, *che l'uno è l'Universo*: della qual sentenza è autore Parmenide.

Così sì. *Of.* Ma che? Chiamate voi l'Ente alcuna cosa? *Tee.* Per certo *Of.* Forse il medesimo che l'uno, valendovi di due nomi intorno allo stesso: o in che modo? *Tee.* O Ospite, a questo che risponderan essi? *Of.* E'manifesto, o Tecteto, che chi ciò suppose non sia per rispondere agevolmente a queste, e ad altre obbiezioni sì fatte. *Tee.* In che modo? *Of.* Per certo è degno di riso il confessare, che siano due nomi, non avendone posto più d'uno *Tee.* Come nò? *Of.* E sarebbe al tutto cosa disconvenevole l'ammetter adognimodo, se alcun dicesse, che fosse alcun nome. *Tee.* In qual guisa? *Of.* Chi pone il nome dalla cosa diverso introduce veramente certe due cose. *Tee.* Così è. *Of.* E pure s'egli ponesse lo stesso nome alla cosa, sarebbe veramente astretto a confessare, che non fosse nome di alcuna cosa; ma se di alcuna dirà, ch'egli sia, avvenirà che il nome sia solamente nome di nome, ma non di niun'altra cosa Ente. *Tee.* Così è. *Of.* E l'uno, un'Ente solo di una cosa, e questo un solo Ente di nome. *Tee.* E'necessario. *Of.* Ma che? Diranno essi il tutto diverso dall'uno Ente, o il medesimo con seco? *Tee.* In che modo no'l diranno, e nò'l dicono essi? *Of.* Dunque se il tutto, come dice Parmenide, è simile alla macchina della sfera per tutto uguale, distante egualmente affatto dal mezzo alla circonferenza, non vi essendo di lei alcuna cosa maggiore, nè più ferma; egli è necessario, essendo tale, che per questa, o per quella strada abbia mezzo, e fine; ed avendoli, necessario è che tenga parti: oppur come? *Tee.* Così è di mistiere. *Of.* Nondimeno niuna cosa vieta che il diviso non abbia in tutte le parti passione dell'uno, ed in cotal guisa ogni Ente, ed il tutto sia uno. *Tee.* Perchè nò? *Of.* Quello poi che questo patisce, non è forse impossibile, ch'egli sia lo stesso uno? *Tee.* In che modo? *Of.* Per certo fa mistieri che il veramente uno secondo la retta ragione si dica al tutto impartibile. *Tee.* Fa certo mistieri. *Of.* Quello poi ch'è tale, essendo di molte parti, col tutto non si accorderà egli. *Tee.* Intendo. *Of.* Dimmi, se il tutto avendo la passione dell'uno, in cotal guisa sia uno, e tutto; o affatto non diciamo, che l'Ente sia tutto? *Tee.* Si è da te proposto una dura elezione. *Of.* Tu dì forse il vero: perciocchè patendo l'Ente l'esser in un certo modo uno, non pare lo stesso con l'uno; e tutti poi saranno più che uno? *Tee.* Per certo. *Of.* Che se l'Ente non è tutto, per quello che abbia ricevuto la passione di lui; ma sia egli il tutto; avvenirebbe che l'Ente fosse di sè stesso bisognoso. *Tee.* Sì. *Of.* Or privandosi egli ancora secondo questa ragione di sè stesso, l'Ente sarebbe non Ente. *Tee.* Così è. *Of.* E di nuovo tutte le cose si farebbono più d'uno: conciossiachè così l'Ente, come il tutto abbiano sortito in disparte la propria natura. *Tee.* Egli è così. *Of.* E se adognimodo non fosse egli il tutto, queste farebbono le stesse con l'Ente; ed oltre al non essere, avvenirebbe

anco-

ancora, che non fosse mai Ente. *Tee.* Perchè così? *Of.* Qualunque cosa è fatta, è sempre fatta tutta. Per la qual cosa non dee chiamare nè essenza, nè generazione come esistente chi non pone l'uno, o il tutto tra gli Enti. *Tee.* Adognimodo pare, che ciò se ne stia così. *Of.* Oltre ciò quel, che non è il tutto, non può in veruna guisa aver la quantità: perciocchè essendo egli certa quantità, in quanto sarà lei, in tanto è necessario ch'egli sia il tutto stesso. *Tee.* Così sia. *Of.* Oltre queste ancora infinite altre cose appareranno, le quali terranno in sè infinite dubitanze inverso a chiunque si dice l' Ente o uno solo, o certe due cose. *Tee.* (64) Rendono di ciò testimonianza le cose, le quali ora abbiamo dimostrato: conciossiachè elle si accompagnino l'una con l'altra, apportando sempre inganno maggiore, e più difficile d'intorno alle antedette. *Of.* Non ancora abbiamo rapportato i parlari di coloro, i quali compiutamente disputano dell'Ente, e del non Ente; ma con tutto questo siane ciò abbastanza. Or di nuovo hassi a veder coloro, che dicono altrimenti, affine da tutti conosciamo, che non è più agevole il difinire ciò, che sia l'Ente, che il non Ente. *Tee.* Dunque fa eziandio mestieri che si vada a costoro. *Of.* Egli è avviso veramente, che tra loro vi sia certo quasi combattimento de' giganti per quel contrasto, che hanno tra loro dell'essenza. *Tee.* In che modo? *Of.* Alcuni di loro tirano in Terra tutte le cose dal Cielo, e dall'invisibile, colle mani prendendo manifestamente i sassi, e le querci: che, conciossiachè (65) tocchino tutte queste tal cose, affermano, solamente esser quello, che in qualunque modo si apprende, e si tocca, difinendo, che lo stesso sia corpo, ed essenza. Ma se alcun degli altri dice, che non abbia corpo; il dispreggiano al tutto, non volendone udir altro. *Tee.* In vero da te si è riferito uomini gravi, avendone io ritrovati molti sì fatti. *Of.* (66) Or di costoro gli avversarj cautamente forte, e piamente combattono dall' alto da una sede invisibile, astringendo, che la vera essenza sia alcune specie intelligibili, ed incorporee. Ma i loro corpi, e quella, la qual essi chiamano verità, in minutissime parti partendo ne' suoi ragionamenti, chiamano generazione in luogo di essenza; onde d'intorno a queste cose sempre fra gli uni, e gli altri è una grande, ed inestricabil contesa. *Tee.* Tu narri il vero. *Of.* Sicchè da ambidue i generi di costoro prendiamo particolarmente la difinizione, che pongono dell' essen-

(64) Amplifica questa confutazione. Che vanno intorno anco molte altre opinioni: delle quali alcune deliberatamente tralascia, alcune rammemora.

(65) Contro quelli, i quali stabiliscono, che il corpo è *οὐσίαν*, cioè *essenza*; e che perciò tutte le cose naturali sono composte di corpo, e non ammettono altri Enti, che quelli i quali cadono sotto i sensi corporei.

(66) Contro alcuni altri, i quali accordavano bensì, che si dieno alcune Idee invisibili, ma diceano, che tutte le cose sono trasportate da una certa *casuale generazione*, e che questa è la essenza: che le cose esistono allorchè sono generate, e così propone da confutarsi quelle divise, e contrarie opinioni.

essenza. *Tee.* In qual modo la prenderemo noi? *Os.* (67) Più agevolmente da coloro, che ripongono la essenza nelle specie, essendo essi più miti; ma più difficilmente da chi tirano al corpo con forza qualunque cosa: ma peravventura è quasi impossibile; ma in cotal guisa pare a me, che si convenga far di loro, *Tee.* Come? *Os.* Così sì, se in alcun modo fosse possibile di renderli in effetto migliori: ma se ciò non è possibile, facciamoli col ragionamento; supponendo, ch' essi (purchè il vogliano fare) possano risponder piucchè ora legittimamente: perciocchè quello, che si concede da' migliori, è più fermo, e migliore di ciò, che da' peggiori è conceduto. Ma noi di costoro non si curiamo; ma cerchiamo il vero. *Tee.* Benissimo. *Os.* Or comanda, che i fatti migliori ti rispondano, ed interpreta tu ciò, ch' essi dicono. *Tee.* Si farà. *Os.* Dicano dunque, se asseriscono, che vi sia alcun animal mortale. *Tee.* In che modo nò? *Os.* E questo non lo confessan essi corpo animato? *Tee.* Grandemente. *Os.* Ponendo, che l' anima sia alcuno degli Enti. *Tee.* Così sì. *Os.* Ma che? Non dicono appresso, che altra anima sia giusta, altra ingiusta, altra prudente, altra imprudente? *Tee.* Perchè nò? *Os.* O non istiman essi, ch' ella si renda tale con l' abito, e presenza della giustizia, e delle altre cose sì fatte, e contraria con i contrarj? *Tee.* Confessano ancora questo. *Os.* E nondimeno confessan essi, esser al tutto alcuna cosa quello, che si può ritrovare in alcuno, e dispartire da lui? *Tee.* Anzi il concedono, sì. *Os.* Dunque essendo la giustizia, e la prudenza, ed il rimanente delle virtù, ed i contrarj, e più oltre l' anima, cui queste cose adivengono; mi dì, se pensano, che si possa veder, e toccare alcuna cosa di loro, o siano invisibili tutte. *Tee.* Niuna di queste si può quasi vedere. *Os.* Ma che? Forse dicono essi, che altre di loro abbiano corpo? *Tee.* Non semplicemente rispondono a questo: ma è loro avviso, ch' essa anima abbia qualche corpo; ma la prudenza, ed il rimanente delle cose, delle quali tu addimandavi, si arrossiscono di ardir in affermando, ch' esse non sian Enti, o siano tutte corpi. *Os.* Senza dubbio, o Teeteto, questi uomini oggimai sono riusciti migliori: perciocchè qualunque di loro sono sparsi di qua, e di là, e natii della contrada, non si arrossirebbono nè d' intorno ad una di queste cose; ma affermerebbono, non esser affatto niente tutto quello, che non possono stringer colle mani. *Tee.* Tu dì quasi quello, che sentono. *Os.* Da capo ricerchiamo da loro: conciossiachè ci basterebbe, se concedessero, che fosse incorporeo alcuno degli Enti, ancora che picciolo; dovendo essi dire quel, ch' è fatto naturale, ed in quanti di questi, e di quelli, che hanno corpo; al che risguardando dicono, che siano

(67) Proposte due opinioni disputa contro amendue, e prima contro i primi.

no ambidue. *Tee.* Peravventura non arrebbono che dire, se loro fosse avvenuto alcuna cosa sì fatta. *Os.* Considera, se fossero per ammetter, e confessare (proponendo noi) che l'Ente sia tale. *Tee.* Quale? Dichiaracilo tu; e peravventura lo intenderemo. *Os.* (68) Dico, che qualunque cosa la qual ha fatto acquisto di qual si voglia potenza, o all' operare altra cosa, o al patirla da altrui, tuttochè picciolissima cosa sia ella, da certa vilissima, e se una sola fiata; dico, che qualunque cosa tale sia veramente; ponendo io con questa difinizione, che non siano altro gli Enti, che potenza. *Tee.* Ma perchè essi non possono ora dir meglio di questo, lo ammettono. *Os.* Bene, perchè forse per lo innanzi potrebbe parer a noi, ed a loro, che sia diversa. Dunque incontro loro rimanga qui ciò, ch' è conceduto da noi. *Tee.* Rimanga sì. *Os.* Andiamo agli altri oggimai, che sono amici delle specie: ma tu interpretaci il loro senso. *Tee.* Si farà. *Os.* Vi dite voi altra cosa la essenza, altra la generazione, separandole l' una dall' altra: non è egli così? *Tee.* Così sì. *Os.* (69) E comunicar noi col mezzo del corpo per lo senso colla generazione; ma mediante la ragione con l' anima comunicar noi con la vera essenza: la quale voi affermate, che se ne stia sempre nel medesimo modo; ma la generazione altra volta paja altrimenti. *Tee.* Lo affermiamo, sì. *Os.* O ottimi fra gli uomini, che dobbiamo dir noi, che voi chiamate questa comunicanza in ambidue? Non quello forse, che poco innanzi si disse da noi? *Tee.* Qual è cotesto? *Os.* Passione, o azione, che si fa da certa potenza di quelle cose, che si accompagnano insieme. O Teeteto, peravventura che tu non apprendi bastevolmente la loro risposta d' intorno a questo; ma io sì bene per la consuetudine, che ho con esso loro. *Tee.* Dunque qual ragione adducon essi? *Os.* Non ci concedono ciò, che dianzi si è detto dell'essenza inverso gli uomini generati di terra. *Tee.* Che n'è egli? *Os.* Abbiamo posto questa bastevole difinizione degli Enti, cioè quando la virtù del fare, o del patire si ritrova in alcuno inverso a cosa, ancorchè picciolissima. *Tee.* Così è. *Os.* A questo dicono, che la generazione si è partecipe della potenza

za

(68) Si concepisce un genere di Ente, quando la cosa è, in qualsisia maniera o modo ella sia; nel qual modo anco gli accidenti sono Enti: il che propriamente appartiene alla parte dottrinale dell' Ente. In primo luogo adunque si ponga questo genere dell' Ente, ogni Essenza: vale a dire, *τὸ ὂν ἁπλῶς, ἢ καθόλυ*: cioè *quello ch' è semplicemente e generalmente*, ed anco la sola *τῦ εἶναι δύναμις*, cioè *forza dell' essere*.

(69) Tratta contro i secondi, i quali involgevano tutte le cose in una generazione casuale. Disputa contro tutte due le contrarie sentenze: cioè l'una di quelli i quali insegnavano, che tutte le cose rimangono, e stanno ferme (*ἀκίνητον ἑςώς*, *che tutto è immobile*) e l'altra contraria di coloro i quali pensavano, che tutto si movesse. Insegna che da quelle due opinioni ne nasce un gravissimo assurdo; cioè, che si leva dalle cose umane la mente, e la ragione: vale a dire, che si distrugge il fondamento delle cose umane.

za del fare, e del patire; ma dicono, che non convegna alla essenza la potenza nè dell' una, nè dell' altra di queste cose. *Tee.* Dunque dicono alcuna cosa. *Os.* Al che dobbiamo dir noi, che desideriamo udir più chiaramente da loro, se confessano appresso, che conosca l'anima, e sia conosciuta la essenza. *Tee.* L'affermano veramente. *Os.* Ma che? Chiamate voi azione, o passione, o l'una e l' altra, il conoscere, o il conoscersi; o vi chiamate voi azione l'una, passione l'altra; o nè l'una, nè l'altra al tutto partecipe di alcuna di queste cose? Egli è manifesto, che nè l'una, nè l'altra sia partecipe di compagnia; altrimenti direbbono in contrario alle cose dette di sopra. *Tee.* Intendo almeno questo. *Os.* Che se il conoscer sarà il far alcuna cosa, di nuovo è necessario, che avvegna, che chi è conosciuto patisca. Dunque secondo questa ragione avvenirebbe, che in tanto la essenza si conoscesse, in quanto si movesse per lo patimento: il che diciamo noi, che non possa farsi intorno a cosa stabile. *Tee.* Bene. *Os.* Ma che? Dimmi per Giove, forse si persuaderemo noi agevolmente, che il vero movimento, la vita, l'anima, la prudenza non si ritrovi in quello, che al tutto è; nè si viva, nè sappia; ma non avendo veneranda, e santa mente, immobile se ne stia egli? *Tee.* O Ospite, se questo si concedesse, sarebbe cosa troppo disconvenevole. *Os.* Ma diremo noi, che abbia mente, ma non vita? *Tee.* In che modo? *Os.* O diremo noi che ambidue queste siano in lui, nonpertanto non si contengano nell' anima da lui? *Tee.* Or in qual altro modo le si contenirebbe? *Os.* Dimmi, hassi a dire, che la mente abbia vita, anima; nondimeno se· ne stia immobile ciò, che adognimodo è animato? *Tee.* Tutte queste cose pare a me che manchino di ragione. *Os.* Dunque la cosa, che si muove, ed il movimento hannosi a concedere qual Enti. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Da ciò ne adiviene, o Teeteto, che, essendo immobili, non sia mente in niuno di niuna cosa in verun luogo. *Tee.* Anzi sì. *Os.* E pure se noi di nuovo concedessimo, che si portassero, e si muovessero tutte le cose, con questa ragion ancora leveremmo noi questo stesso dagli Enti. *Tee.* In che modo? *Os.* Pare a te che possa farsi mai senza fermezza quello, che similmente si trova, ed intorno allo stesso? *Tee.* In verun modo nò. *Os.* Ma che? Vedi tu che sia, o sia stata la mente senza queste cose, o in qualunque luogo? *Tee.* Nò. *Os.* Contra colui si ha a combattere con ogni sforzo di ragione, il quale levata via la scienza, la prudenza, e la mente, in qualunque modo affermi alcun'altra cosa. *Tee.* E grandemente. *Os.* (70) Egli è necessario, che chi filosofa, e primieramente queste cose onora,

(70) Conchiusione: che si devono rigettare insieme amendue quelle opinioni; e si serve di uno scherzo, che chiama preghiera puerile. Siccome se offriamo ai fanciulli un pero, o un pomo, e lor dimandiamo qual vogliano, eglino risponderanno tutti due; così egli con una stessa ferita trafigge amendue quelle sentenze.

nora, perciò non ammetta il ſermon di coloro, che introducendo una, o più ſpecie di coſe, dicono, che il tutto ſolamente ſtia; nè ſi dia al tutto orecchie a coloro, che muovono di nuovo l' Ente in ogni luogo; ma ſecondo le preghiere de' fanciulli ſi chiamino quantunque coſe ſtanno, o ſi muovono ambidue inſieme, l'Ente, ed il tutto. *Tee.* Tu parli il vero. *Of.* (71) O non è egli avviſo, che noi abbiamo mediocremente compreſo col ſermone oggimai l' Ente? *Tee.* Al tutto. *Of.* Dappoi, o Teeteto, come mi pare, ſiamo per conoſcer qui l' ambiguità della conſiderazione d' intorno a lui. *Tee.* In che modo; e che è queſto, che da te ſi è detto? *Of.* Non ti avvedi tu, o beato, che al preſente noi ſi troviamo in molta ignoranza d'intorno a lui; nondimeno ci pare di dir alcuna coſa? *Tee.* A me sì; ma in che modo noi non ſi avvediamo di eſser sì fattamente diſpoſti, non lo intendo troppo. *Of.* Deh conſidera più chiaramente, ſe ora da noi concedutoſi queſto, meritamente alcuno poſſa interrogar noi, così come di ſopra noi abbiamo interrogato coloro, i quali dicevano, che ogni coſa foſſe caldo, e freddo? *Tee.* Come? Se ti è in grado, riducimelo alla memoria? *Of.* Mi aggrada, sì; e ciò sforzerommi di fare, da te ora ricercando in quella guiſa, che il ricercai da loro, acciò facciamo alcun profitto. *Tee.* Beniſſimo. *Of.* (72) Stiano le coſe così. Non chiami tu forſe contrariſſimi tra loro il moto, e lo ſtato? *Tee.* In che modo nò? *Of.* E pure tu confeſſi, che ſiano ambidue parimente, e l'uno e l'altro. *Tee.* Di coloro certo. *Of.* Forſe quando dicendo tu, che ſi muovino ambidue, e l'uno e l'altro; concedi, che ſian eſſi? *Tee.* In niun modo nò. *Of.* O ſignifichi, che ſtiano peravventura, quando tu dì, che ſiano ambidue? *Tee.* Ed in che modo? *Of.* Oltre di ciò, ponendo ora la terza volta l'Ente nell'anima; quaſi comprendendo tu, che da lui ſi contenga lo ſtato, ed il moto, e riſguar-

(71) Seconda parte di queſta digreſſione intorno all'Ente, dottrinale. Premette, che coll'antecedente ragionamento nulla ſi è avanzato per la vera definizione dell' Ente.

(72) Nota due generi dell'Ente; *στάσιν*, e *κίνησιν*, cioè ***ſtato***, ***e moto***; i quali tra loro ſono contrarj; ma congiunti, e combinati variamente coll'Ente fanno anco due diſtinti generi dell'Ente. L'Ente non è il moto o lo ſtato; ma dalla varia combinazione delle coſe, che tra loro con un certo comun vincolo ſi combinano, ne viene ad eſiſtere quello ch'è. Per queſta ragione ſi definiſce quello che non è. Poichè ciò che ſi nega eſſere in quel modo, nel quale è l'Ente, in quello ſteſſo modo è non Ente. Eſſendo egli una coſa, un'altra coſa non è quella ſteſſa coſa. Quindi varie relazioni dell'Ente vi ſono. Poichè vi è un Ente, ch'è *ὄντως ὄν*, cioè ***veramente Ente***, ovvero *αὐτὸ ὄν*, cioè *per sè ſteſſo Ente*, che ſi enuncia con nomi, e parole determinate e finite. Vi è anco un altro *ὄντως ὂν μὴ τὸ ἕτερον*, ***veramente Ente, non diverſo***, vale a dire *στερήσεις le privazioni delle coſe*, che ſono indicate con vocaboli indefiniti; il che inſegnerà a ſuo luogo eſſere la materia della Sofiſtica. Laonde ſiccome uno ſolo è l'Ente, che veramente e ſemplicemente è, e ſi dice Ente, così vi è un altro *ὄν τι*, *ὄν πη*, *ὄν πως*, vale a dire ***Ens quid***, ***Ens alicubi***, ***Ens aliquomodo***, cioè varj generi di Enti relativi ſecondo le varie combinazioni de' rapporti fra loro varie ragioni, e quaſi relazioni della combinazione.

guardando alla comunicanza, che hanno tra loro d'intorno alla essenza, hai detto sì, che sono ambidue. *Tee.* Corre rischio da buon senno, che indoviniamo veramente, che sia certo terzo Ente, quando diciamo, ch'è moto, e stato. *Os.* Per questa cagione l'Ente non è ambidue questi, moto, e stato; ma come certo differente da loro. *Tee.* Apparisce. *Os.* Per la qual cosa per sua natura l'Ente non si ferma affatto, nè si muove. *Tee.* Così quasi si ha egli a dire. *Os.* Ove fa mistieri che rivolga colui la mente, che vuole appresso sè stabilire alcuna chiarezza di lui? *Tee.* Io non lo so. *Os.* Io stimo, che in niun luogo più agevolmente. Che se alcuna cosa non si muove, in che modo non sta ella in quiete; o in che modo di nuovo non si moverebbe quello, che in niuna guisa non stesse quieto? Ma ci parve l'Ente di esser fuori dell'una, e dell'altra di queste cose. E'egli ciò forse possibile? *Tee.* Anzi impossibilissimo fra tutte le cose. *Os.* Più oltre questo dobbiamo ricordarsi dipoi. *Tee.* Che è egli? *Os.* Che addimandati, cui si applicasse il nome del non Ente, siamo tenuti da ogni ambiguità: te'l ricordi tu? *Tee.* In che modo nò? *Os.* Dunque al presente si ritroviamo noi in minor dubitanza d'intorno all'Ente? *Tee.* O Ospite, se è possibile il dire, a me pare che al presente noi si ritroviamo in maggiore. *Os.* Dunque questo se ne stia ambiguo qui: ma poichè così l'Ente, come il non Ente del pari ci è parso oscuro; ci riman per lo innanzi speranza, se l'un di essi apparerà più chiaro, ovver oscuro, che similmente l'altro sia per doverci parere: e se di nuovo non potessimo veder e l'uno e l'altro; noi discaccieremo la ragione d'ambidue insieme in quel modo, che più convenevolmente potremo. *Tee.* Bene. *Os.* (73) Or diciamo, in che modo si chiami da noi sempre questo stesso con molti nomi. *Tee.* Dacci un esempio a ciò accomodato. *Os.* Noi chiamiamo un uomo denominandolo con molti cognomi, mentre a lui attribuiamo i colori, le figure, le grandezze, le virtù, ed i vizj: nelle quali cose tutte, ed in altre infinite, non solamente diciamo, ch'egli sia uomo, ma ancora buono, ed altre infinite cose, e le altre secondo la stessa ragione. In cotal guisa supponendo noi qualunque cosa una, di nuovo l'appelliamo molte, e con molti nomi. *Tee.* Tu narri il vero. *Os.* Onde si è da noi data occasione di contraddire, com'io penso, a' giovani, ed a'vecchi di tardo ingegno: perciocchè incontinente ci potrebbe chiunque far obbiezione, che sia cosa impossibile, che molte cose fossero una, ed una molte. Per certo gioiscono d'allegrezza, mentre non permettono, che

si dica

(73) Per illustrare l'antecedente dottrina apporta, ed esamina diligentemente le obbiezioni, che potrebbono essere addotte dagli avversarj di questa sentenza. La somma si riduce a questo, che l'Ente si dice secondo varie ragioni, e secondo la varia combinazione delle cose, siccome di sopra aveva detto. Ed insegna, che quelle comparazioni delle cose non possono esser levate dalla natura delle cose, senza che nasca una somma perturbazione.

si dica uomo buono; ma il buono buono, e l'uomo uomo. Spesse volte, o Teeteto, com'io penso, ti sei abbattuto negli uomini, i quali attendono a cose sì fatte; e molte volte ancora ne' vecchi, i quali per lo bisogno della sapienza le ammirano, e come si sia da loro ritrovata certa cosa magnifica, temerariamente si vantano. *Tee.* E grandemente. *Os.* Dunque affine che il ragionamento nostro abbracci chiunque parlarono mai alcuna cosa della essenza, ciò che al presente si dirà quasi interrogando, s' intenda detto così contro a questi, quanto incontro agli altri tutti, co' quali abbiamo dianzi disputato. *Tee.* Quale è questo? *Os.* Mi dì, non congiungeremo noi la essenza col moto, e con lo stato, nè verun' altra cosa con niun' altra; ma com'esse non possano mescolarsi di compagnia; nè comunicar insieme, in cotal guisa le dobbiamo por noi ne' nostri ragionamenti? O in uno tutte le cose raccoglieremo, come possano tra loro comunicarsi? O in parte sia lecito, in parte nò? Qual di queste principalmente, o Teeteto, pensiamo noi, che saranno da essi per doversi elegger? *Tee.* Io non so che risponder a questo per loro: perchè non hai tu dunque considerato ad una ad una, rispondendo ciò, che d'intorno a qualunque cosa ne segua? *Os.* Tu dì bene. Dunque se vuoi, poniamo, ch'essi dicano principalmente, che niuna cosa in niun modo non possa comunicar niente con alcuna. Dunque il moto, e lo stato non saranno partecipi in alcun modo di essenza? *Tee.* Per certo in modo niuno. *Os* Ma che? Fia alcun di loro, non essendo partecipi essi di essenza? *Tee.* Non fia, nò. *Os.* Incontinente dal conceder questo tutte le cose, come pare, sono sossopra rivolte: sì le regole di coloro, che muovono l'Universo; sì degli altri, i quali quasi uno lo fermano; e di chi eziandio pensano, che le cose, che sono, siano secondo le spezie nel medesimo modo, aggiugnendovi tutti l'esser; dicendo altri, che in vero si muovano, ed altri, che se ne stiano veramente. *Tee.* Così è adognimodo. *Os.* E nondimeno quantunque alcuna volta compongono tutte le cose insieme, altra volta le si dividono, o dividendole in uno, o da uno in infiniti, o in elementi, che hanno termine, e da questi componendole; se ponessero similmente, che ciò si facesse in parte, parimente se sempre: in tutte queste, dico, non direbbono nulla, non vi essendo niuna mescolanza di cose. *Tee.* Bene. *Os.* Appresso quanto ridicolosissimamente si trapasserebbe da noi il ragionamento, se non permettessimo di chiamar il diverso colla comunicanza di altra passione. *Tee.* In che modo? *Os.* Per certo sono essi astretti a valersi dell'essere intorno a tutte le cose, e dello spartatamente, e dello altrui, e del per sè, e d'infinite altre; da quali non potendosi essi astenere, che non le accomodino a' suoi parlari, non hanno bisogno di esser confutati da altrui; ma, come si dice, tengono l'inimico, ed avversario dentro in casa, gridante a guisa dello sconvenevole det-

to di Euricle; ed il portano intorno di compagnia. *Tee.* Ciò, che tu dì, è vero, e somigliante sì. *Os.* Ma che se permettessimo noi, che tutte le cose avessero forza di vicendevole comunicanza? Io ancora potrei veramente scior questo. *Tee.* In che guisa? *Os.* (74) Perchè adognimodo e questo moto al tutto riposerebbe, e di nuovo lo stato si moverebbe, se essi succedessero l'uno all'altro; ma è impossibile egli per certa somma necessità, che si fermi il moto, e lo stato si muova. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Sicchè rimane la terza cosa solamente. *Tee.* In vero sì. *Os.* (75) E nondimeno egli è necessario, che vi sia alcuna di queste cose almeno, o tutte, o niuna, o altre possano mescolarsi, altre nò. *Tee.* In che modo nò? *Os.* E pur è impossibile che si ritrovino le due. *Tee.* Così è. *Os.* Segue, che chiunque vuol risponder bene, debba porre la rimanente delle tre. *Tee.* Sì. *Os.* Or quando parte può far ciò, e parte nò, quasi il medesimo potrebbe loro avvenire, che adiviene alle lettere: conciossiachè alcune d'esse si accomodino tra loro, altre nò. *Tee.* In che modo non si accomodan esse? *Os.* Ma le lettere vocali, diversamente dalle altre, quasi certo legame se ne vanno per tutte; inguisachè senz' alcuna di loro sia impossibile, che delle altre, altre ad altra si possano accomodare. *Tee.* Sì certo. *Os.* Dunque conosce chiunque, quali lettere di quali cose possano esser partecipi: o è mistieri d'arte a chi è per far ciò bastevolmente? *Tee.* D'arte. *Os.* Di quale? *Tee.* Della Grammatica. *Os.* Non è egli il medesimo intorno a' suoni acuti, e gravi? Conciossiachè chi conosce con arte le voci insieme concordanti, o discordanti, è Musico; ma chi non le sa, di Musica privo. *Tee.* Così è. *Os.* E nelle altre arti, e ne' difetti loro ritroveremo altre cose sì fatte. *Tee.* Come nò? *Os.* Or poichè noi abbiamo confessato, che ancor i generi delle cose abbiano nella guisa medesima una vicendevol mescolanza; non dee parlar chiunque con certa scienza, che è per dimostrar bene, quali generi co' quali generi si concordino, e quali non si ricevano di compagnia? Più oltre se sia per conoscere d'intorno a tutti, se essi convengono, inmodochè si possano mescolare; e di nuovo nelle divisioni, se in tutto vi sono altre cause di divi-

(74) Gravissimo assurdo contro quelli, che levano questa combinazione dell'Ente colle cose; e contro coloro i quali dicono, che le cose solamente stanno ferme, o contendono, che solamente si muovano; mentre così ne seguirebbe, che niente potrebbe darsi nella natura delle cose. Laonde raccoglie, che dalla combinazione del moto, e dello stato sono, e si dicono tutti gli Enti.

(75) Spiega quella combinázione delle cose con un esempio proprio, e chiaro nella orazione, la quale è composta con una certa mescolanza delle lettere; delle quali la opportuna, o sconvenevole copulazione è riconosciuta dagli artefici periti delle cose. Così il Filosofo vede le nature delle cose ed il commercio, e la comunicazione delle medesime; versando egli nella contemplazione delle cose κατὰ λόγον, cioè *secondo la ragione*. Al contrario l' imperito Sofista, il quale riguarda le cose παρὰ λόγον, cioè *senza la ragione*, s'immagina e si finge quello, che non è. Platone adunque con un opportuno nodo di ragionamento assegna la differenza tra il Filosofo, ed il Sofista. Il che si riferisce al fine principale del suo ragionamento.

divisione? *Tee.* Come non fa egli bisogno adognimodo di scienza, e di grandissima peravventura? *Os.* Quale adunque, o Teeteto, chiameremo noi questa? Forse inavvedutamente siamo caduti nella scienza degli uomini liberali, ed in cercando il Sofista, corriamo rischio di aver ritrovato prima il Filosofo? *Tee.* Come di tu? *Os.* (76) Non diremo noi esser ufficio della Dialettica il divider per li generi, ed il non pensar l' una specie altra, nè altra la stessa da capo? *Tee.* Il diremo veramente. *Os.* Or chiunque può far questo, sente bastevolmente un' idea estesa per tutto per molte cose: essendo posta qualunque cosa spartatamente, e molte diverse tra loro, le quali di fuori sono da una contenute; e da capo una congiunta in uno per tutte le molte; e molte a parte al tutto distinte. Egli è ciò sapere, ed il discerner secondo i generi, come qualunque cosa possa comunicar vicendevolmente, e come non possa. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Ma veramente tu non darai, siccome io penso, ad alcun altro la facoltà della Dialettica, che a chi filosofa puramente, e legittimamente. *Tee.* Perchè in che modo si potrebbe dare ad altrui? *Os.* Or noi ritroveremo il Filosofo in certo tal luogo, ed al presente, e per lo innanzi, se 'l cercheremo; benchè qui egli non si possa veder ancora chiaramente: ma nondimeno altra è la difficoltà del Sofista, ed altra del Filosofo. *Tee.* In che modo? *Os.* Egli è malagevole da conoscersi per la oscurità del luogo chi fugge alle tenebre del non Ente, toccandole colla conversazione: non è egli così? *Tee.* Apparisce. *Os.* Il Filosofo poi dedito sempre per mezzo del discorso all' idea dell' Ente, per lo splendore di quella ragione, in niun modo si fa egli facile da vedersi, non potendo gli occhi delle anime volgari sostener di vedere la Divinità. *Tee.* E cosa verisimile, che questo non manco, che quello se ne stia così. *Os.* Di ciò altra volta peravventura ne tratteremo più chiaramente, se a noi fia in grado: ma chiaro è che il Sofista non è da lasciarsi, innanzichè bastevolmente non si vegga da noi. *Tee.* Tu hai detto bene. *Os.* (77(Dunque

(76) Questa è adunque una chiara comparazione del Filosofo col Sofista, i quali coi contrassegni, con cui sono notati, mostrano quanta gran differenza, e distanza tra loro passi. Il Filosofo versa in mezzo alla luce della verità, ed intieramente rappresenta la verità con una maniera d' insegnare pura e chiara. Ma il Sofista nascosto nelle oscure tenebre della bugia produce vane immagini delle cose, e getta coloro ai quali insegna, in pericolosi precipizj. Nota incidentemente di aver detto episodicamente, e per incidenza tutto quello, che ha detto intorno all' Ente, essendo circa al Sofista istituito il principale ragionamento. Rammemora le forze, e gli effetti della Dialettica, appartenendo ad essa la opportuna, e conveniente *composizione delle cose, e distinzione dei diversi*, τῶν θατέρων σύνθεσις, ἢ διάθεσις. Al contrario la Sofistica afferma i non Enti come Enti; e confuta gli Enti come non Enti con gl' incantesimi di false ragioni; dimodochè con maraviglia dei periti διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν, cioè *per la vana ed artificiale volubilità delle parole*, il Sofista sembra alla maggior parte sapiente.

(77) Ha detto dei tre generi dell' Ente: cioè della essenza semplicemente, ed universalmente com' ella sia, dello Stato, e del Moto; e ciò secondo la varia commistione

que poichè fra noi, si convenne, che de' generi alcuni vicendevolmente si possono metter insieme, ed altri nò, ed altri con pochi, altri con molti, alcuni ancora convengano con tutti; seguitiamo da qui innanzi la ragion di questo sermone, considerandola in questa guisa. Non di tutte le specie, dico, affine non tra il vulgo si confondiamo; ma eleggendone alcune di quelle, che si dicono grandissime, primieramente consideriamo quali siano qualunque di loro, poscia qual forza abbiano di vicendevole comunicanza: affine se non possiamo comprender l' Ente, ed il non Ente con ogni chiarezza; almeno non rimaniamo privi d' una convenevole maniera in disputar d' intorno ad essi, in quanto il comporta la condizion della presente considerazione. Che se in qualche modo si potrà assimigliar da noi il non Ente, dicendo che veramente sia non Ente; si libereremo senza danno. *Tee.* Conviensi certo. *Os.* Or di tutti i generi, che al presente abbiamo trascorso, grandissimi, sopra tutti è l'Ente, lo stato, ed il moto. *Tee.* Grandemente. *Os.* Egli si è detto, che due di questi insieme non si possano mescolare. *Tee.* Per certo. *Os.* Ma l' Ente si mescoli con ambidue, essendo certo ambidue. *Tee.* Niuna cosa

stione delle cose naturali, le quali sieno proprie, ed accomodate per quella congiunzione. Ora segue gli altri generi dell' Ente, non già insegnando, o ponendo alcuna cosa dottrinalmente, ma disputando, ed investigando secondo la natura delle cose stesse. Trova due generi, *ταυτὸν*, e *θάτερον*, cioè *lo Stesso, ed il Diverso*. Così stabilisce cinque generi, o sia specie dell' Ente: l' Ente semplicemente, ed universalmente, lo Stato, il Moto, lo Stesso, il Diverso; i quali per la varia commistione, e complicazione, secondo la natura di ciascheduna cosa si dicono πολλαπῆ *moltiplici*. Insegna poi, che con nomi, e parole infinite sono significate quelle cose, le quali non come contrarie; ma come diverse sono opposte ai nomi, ed alle parole finite; cioè in qual modo sono opposti il medesimo, e il diverso. Imperocchè i contrarj non possono star insieme; ma lo Stesso ed un Altro, o sia il Diverso, possono star insieme: poichè lo Stesso si congiunge variamente, mediante un vincolo quasi comune con molti Diversi quasi infiniti. Ma il Diverso per rapporto allo stesso Ente si dice veramente non Ente, non perchè sia contrario all' Ente, ma perchè il non Ente per rapporto all' Ente si dice non Ente; cioè si nega, che sia per questo rapporto il non Ente, cioè il Diverso si può ben chiamare *ὄντως μὴ ὄν*, vale a dire *veramente non Ente*. Indi insegna, che anco *αὐτὸ ὂν lo stesso Ente* infinitamente in certo modo si mescola a diverse cose, le quali per rapporto allo stesso Ente non sono; ed in questo riguardo il non Ente potrebbe comprendersi sotto la natura del Diverso: la qual natura del Diverso è per ogni parte mescolata alle cose naturali, chiamandola *κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα*, cioè *in tutte le parti distribuita*, essendochè le cose naturali non sono per ogni parte la semplice essenza per le varie combinazioni, e complicazioni delle cose, dimodochè le loro nature in un medesimo soggetto variamente si mutino. Questa è *ὕπαρξις la essenza* degli accidenti. Quante cose per esempio sono nell' uomo, e l' uomo non è quelle! Ma partecipa di tutte quelle come Diverse da quello, che l' uomo è. Imperocchè l' uomo non è la sua quantità, non la sua qualità, non le sue parti, non quello a che si riferisce, non il luogo, il tempo, l' azione, la passione, delle quali cose non si suol dire, che alcuna sia l' uomo. La causa di tutte queste cose non è lo stesso, ma una cosa diversa, e quello che non è uomo si dice uomo. L' uomo non è solamente uomo, ma è ancora molte altre cose, per la diversità degli accidenti, che se gli uniscono, i quali sono non uomo. Onde si è dedotta la natura di un nome infinito; essendo dei pensieri la ragione medesima, ch' è delle cose. Dopo avere tutto questo sommariamente indicato, gioverà con più singolarità esaminarlo.

coſa' impediſce. *Oſ.* Segue che queſti ſiano tre. *Tee.* Perchè nò? *Oſ.* Dunque è qualunque di loro differente dai due rimanenti, ed il medeſimo con ſeco. *Tee.* E' sì. *Oſ.* Perchè ora abbiamo detto noi così lo ſteſso, ed il diverſo, forſe come certi due generi diverſi dai tre antedetti; ma congiunti ſempre loro neceſsariamente; ed in cotal guiſa ſi dee conſiderare de' cinque generi, quaſi ſiano cinque, e non tre: o noi inavvedutamente abbiamo profferito lo ſteſso, ed il diverſo di loro? *Tee.* Peravventura. *Oſ.* Ma nondimeno nè il moto, nè lo ſtato è il diverſo, o lo ſteſso. *Tee.* In che modo? *Oſ.* Qualunque coſa, che comunemente chiameremo moto, e ſtato, non può eſser nè l' uno, nè l' altro di loro. *Tee.* Perchè? *Oſ.* Perchè e il movimento ſtarebbe, e lo ſtato di nuovo ſi moverebbe: perciocchè qualunque di loro intorno ad ambidue fatto diverſo, aſtringerebbe l' altro a paſſare nel contrario della ſua natura, come partecipe di contrario. *Tee.* Al tutto. *Oſ.* Nondimeno ambidue ſono partecipi dello ſteſſo, e del diverſo. *Tee.* Per certo. *Oſ.* Non diciamo adunque, che il moto ſia lo ſteſſo, o il diverſo; nè di nuovo lo ſtato. *Tee.* Per certo nò. *Oſ.* Dunque haſſi a penſar da noi l' Ente, e lo ſteſſo quaſi cert' una coſa. *Tee.* Peravventura. *Oſ.* Che ſe l' Ente, e lo ſteſſo non ſignificano niuna diverſità, qualora diremo noi, che ambidue ſiano moto, e ſtato; ambidue queſti parimente nomineremo lo ſteſſo, qual Enti; (78) ma nondimeno queſto è impoſſibile. Dunque non può lo ſteſſo, e l'Ente eſſer una coſa. *Tee.* Haſſi quaſi a dire in cotal guiſa. *Oſ.* Or poniamo lo ſteſſo quarta ſpecie, oltre le tre antedette. *Tee.* Poniamolo. *Oſ.* Ma che? Haſſi a dir forſe quinto il diverſo; o fa miſtieri che penſiamo, che queſto, e l'Ente quaſi due certi nomi in un genere ſi pongan eſſi? *Tee.* Peravventura. *Oſ.* Nonpertanto ſtimo, che tu ſia per dover conceder, che di quelle coſe, che ſono, alcune ſiano per sè, altre ſi riferiſcano ad altrui ſempre. *Tee.* Perchè nò? *Oſ.* Ma il diverſo ſempre al diverſo: non è egli così? *Tee.* Così è. *Oſ.* Non così, nò, ſe il diverſo, e l'Ente non foſſero tra loro forte differenti: ma ſe il diverſo foſſe partecipe d'ambidue le ſpecie, come l'Ente, in vero ſarebbe alcuna fiata alcuna coſa delle diverſe; ma non inverſo a diverſa. Ma ora daddovero appreſſo noi qualunque coſa ſarà diverſa, avvenirà neceſſariamente, che ciò, ch' ella è, ſia inverſo a diverſa. *Tee.* Così è, come tu dì. *Oſ.* Dunque haſſi a dire quinta la natura del diverſo, trovandoſi nelle ſpecie, le quali noi eleggiamo. *Tee.* Così è. *Oſ.* E diremo ancora, ch'ella diſcorra per tutte quelle: concioſſiachè qualunque coſa ſia diverſa da altrui non per ſua natura, ma perchè è parte-

(78) Lo ſteſſo τὸ ταυτὸν θἄτερον è la quarta ſpecie dell'Ente, che naſce dalle antecedenti ragioni: il Diverſo è la quinta, del quale ſpiega la cauſa.

partecipe dell' Idea del diverso. *Tee.* In vero sì. *Os.* (79) Or così diciamo intorno ai cinque, riassumendoli ad uno ad uno. *Tee.* Come? *Os.* Primieramente che il moto adognimodo si è diverso dallo stato: o come il dobbiamo dir noi? *Tee.* Così. *Os.* Dunque non è stato. *Tee.* In niun modo nò. *Os.* Ed è pur desso per quello, ch'è partecipe di Ente. *Tee.* Sì. *Os.* Di nuovo il moto è cosa diversa dallo stesso. *Tee.* Quasi. *Os.* Dunque non lo stesso. *Tee.* Per certo nò. *Os.* Nondimeno questo era lo stesso, essendo partecipi tutte le cose di lui. *Tee.* Sommamente. *Os.* Dunque è da confessarsi senza contrasto, che il moto sia lo stesso, e non lo stesso: perciocchè quando noi diciamo esser quello lo stesso, e non lo stesso, lo diciamo parimente; ma quando il chiamiamo, il diciamo così, perchè sia partecipe dello stesso; e quando non lo stesso, di nuovo per la comunicanza che ha col diverso: onde separandosi dallo stesso è fatto non lui, ma diverso, inmanierachè di nuovo si dice bene non lo stesso. *Tee.* Per certo bene. *Tee.* Dunque se in alcun modo il moto fosse partecipe di stato, non sarebbe disconvenevole, che stabile si chiamasse. *Tee.* Benissimo, se noi concederemo, che de' generi alcuni possano mescolarsi insieme, altri nò. *Os.* E nondimeno siamo pervenuti innanzi alla dimostrazione di questo, che delle cose presenti, dimostrando, ch'è in cotal guisa secondo la natura. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Or diciamo, è egli il moto diverso dal diverso, siccome era altro dallo stesso, e dallo stato? *Tee.* Egli è necessario. *Os.* Dunque secondo questa ragione in certo modo è egli diverso, e non diverso. *Tee.* Egli è vero. *Os.* Ma che poscia? Forse diremo noi, ch' egli sia diverso da tre d' essi, ma il neghiamo dal quarto; avendo noi confessato, ch' essi siano cinque, d' intorno a quali abbiamo proposto di considerare? *Tee.* Ed in che modo? *Os.* Perciocchè è impossibile il conceder minore il numero loro di ciò, che ci è parso. Dunque senza timore di alcuna cosa affermiamo, che il moto sia altro, che l'Ente. *Tee.* Al tutto affermiamolo senza timore. *Os.* Per la qual cosa il moto daddovero è manifestamente non Ente, ed Ente, poichè è partecipe di Ente. *Tee.* Ciò è forte manifesto. *Os.* Dunque segue necessariamente, che il non Ente sia nel moto, ed in tutti gli altri generi: perciocchè in tutte le cose la natura del diverso, mentre fa cosa diversa dall' Ente, fa qualunque cosa

(79) Illustrazione dell'antecedente dottrina con una chiara spiegazione dell'Ente, e del non Ente, dei quali il vincolo è il Diverso; di cui spiega distintamente la natura. La somma si è, che l'Ente variamente si dice; del quale ripete con chiarezza le cinque forme; e che il non Ente si dice, non quasi sia alcuna cosa per sè, e sussistente, che sotto questo nome si comprenda, e si chiami, e sia contrario all'Ente; ma così si dice *ἐν ἀποφάσει ὄντος*, cioè *in rapporto dell' Ente*, mentre si nega, che sia quello, che veramente è, in confronto di un qualche diverso: il quale con elegante vocabolo chiama *ὄντως μὴ ὄν*, *veramente non Ente*.

cosa non Ente; e così tutte le diremo bene non Enti per questa cagione; e di nuovo perchè sono partecipi dell' Ente, diremo, che siano, e siano Enti. *Tee.* Corre rischio. *Os.* Dunque d' intorno a qualunque specie è moltiplice l' Ente; ma il non Ente nella moltitudine infinito. *Tee.* Apparisce. *Os.* O non si ha egli a dire ancor l' Ente diverso da qualunque degli altri? *Tee.* Egli è necessario. *Os.* Per la qual cosa l' Ente di quanto numero sono le altre cose, di altrettanto egli non è: perciocchè non essendo egli d' esse, egli è uno; ma di nuovo le altre cose infinite di numero non sono. *Tee.* Egli è quasi così. *Os.* In vero non si dobbiamo di queste cose turbare; poichè la natura de' generi tiene una vicendevol comunicanza: ma se alcuno ciò non concede, cerchi di convincer le primiere nostre ragioni, ed in cotal guisa convincerà le susseguenti. *Tee.* Tu hai detto giustissimamente. *Os.* Conosciamo ancora questo. *Tee.* Che cosa? *Os.* Qualora diciamo il non Ente, come ci pare, non diciamo niuna cosa contraria all' Ente; ma solamente diversa. *Tee.* In che modo? *Os.* Così come quando diciamo alcuna cosa non grande, pare egli che allora significhiamo noi piuttosto con quel vocabulo il picciolo, o l' uguale? *Tee.* Ed in che modo? *Os.* Dunque non concederemo, che si significhi cosa contraria, quando si dice il negare; ma tanto solamente affermeremo, che il non, ed il nè significhino alcuna cosa delle altre, mettendosi avanti a' nomi, che seguono; anzi alle cose, intorno alle quali si pongono i nomi, che si profferiscono dopo il negare. *Tee.* Così è adognimodo. *Os.* Questo appresso, se pare a te, consideriamo. *Tee.* Qual è cotesto? *Os.* (80) La natura del diverso nel medesimo modo pare sminuzzata, che la scienza. *Tee.* Deh dì, in che modo? *Os.* Per certo ella ancora si è una; ma la parte di lei facendo residenza in alcuna cosa, e particolarmente determinata, sortì una propria denominazione; sicchè diconsi molte arti, e scienze. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Dunque ancora le parti della natura del diverso, la qual è una, patiscono il medesimo. *Tee.* Peravventura; ma le mi dichiara in che modo? *Os.* Vi è egli alcuna parte del diverso opposta al bello? *Tee.* E' sì. *Os.* Or diremo noi, che sia di ogni nome priva, o abbia alcuna denominazione? *Tee.* Che l'abbia, sì. *Os.* Conciossiachè sempre quello, che profferiamo non bello, non sia differente da niun' altra cosa, che dalla natura del bello. Sicchè rispondi a questo. *Tee.* A che? *Os.* Che non essendo alcuna cosa separata da un certo genere degli Enti, e di nuovo opponendosi ad alcuno degli Enti, in cotal guisa adivegna, che vi sia quello, che non è bello? *Tee.* Così è.

(80) Spiega dunque la natura del Diverso: cioè, che i generi tra loro si meschiano, e perciò variamente si dicono; dimodochè anco questi per rapporto ad altri sono Enti; e siccome prendono varia natura, così prendono ancora varj nomi. E ciò insegna con esempj.

Os. Dunque, come apparisce, avviene, che il non bello sia opposizione di Ente all' Ente. *Tee.* Benissimo. *Os.* Or secondo questa ragione si ha da por forse più il bello nel numero degli Enti, e manco il non bello? *Tee.* Niente più. *Os.* Dunque somigliantemente si dee dire, che sia il non grande, ed il grande. *Tee.* Somigliantemente. *Os.* Sicchè si ha da por uguale il non giusto al giusto, non essendo più l' uno, che l' altro. *Tee.* Senza dubbio. *Os.* E la medesima ragione sia dell' altre cose, poichè la natura del differente parve esser del genere degli Enti. Or essendo ella, necessario è che anco le particelle di lei non manco si pongano Enti. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Dunque, come apparisce, la opposizione della natura della parte del diverso, e della natura dell' Ente, che sono tra loro opposte, non manco (se è lecito dirsi) è essenza di esso Ente; non significando il contrario di lui, ma solamente il diverso da lui *Tee.* Chiaramente. *Os.* Che la dovremo appellar noi? *Tee.* Chiaro è, il non Ente, il quale noi cercavamo per causa del Sofista. *Os.* O ha egli, come dicevi, niente manco la essenza, che alcuno degli altri? Oggimai convien che si dica arditamente, che il non Ente tenga stabilmente la sua natura; così come il grande era il grande, ed il bello era il bello, ed ancora il non grande, ed il non bello? E nel medesimo modo era il non Ente secondo lo stesso, ed è non Ente una specie annoverata con molti altri Enti: ovvero abbiamo, o Teeteto, alcuna diffidanza più oltre intorno a lui? *Tee.* Niuna, nò. *Os.* (81) Sai dunque, quanto si facciamo lunge dalla mente di Parmenide? *Tee.* Perchè? *Os.* Noi avendo trapassato più oltre, col cercar, abbiamo dimostrato più di lui, che si stancò in considerando. *Tee.* In che modo? *Os.* Perchè diss' egli: Non mai, ed in verun modo sono i non Enti. Ma tu impedisci la tua intelligenza dal investigar questo. Questo diss' egli. (82) Ma noi non solamente abbiamo dimostrato, che vi siano i non Enti; ma dichiarato ancora quale sia la specie del non Ente: perciocchè avendo noi dimostrato esser la natura del diverso sminuzzata per tutti gli Enti, osai dire, che la parte di lei opposta a ciò, ch' è di qualunque cosa Ente, daddovero sia il non Ente. *Tee.* In vero, o Ospite, mi è avviso, che abbiamo detto il vero adognimodo. *Os.* Sicchè non dica alcuno, che poichè dimostrammo il non Ente contrario all' Ente, osiamo dire ch' egli sia; avendo noi detto già molto, che colui se ne andcrebbe alla buona ventura, il quale addimandasse, se ciò ch' è contrario ad alcuna cosa, daddovero fosse,

(81) Accostandosi al fine di questo ragionamento dell' Ente, attesta, che dal antecedente ragionamento apparisce, ch' egli a ragione si è allontanato dalla sentenza di Parmenide; e vi frammischia uno scherzo.

(82) Conchiusione dell' antecedente dottrina dell' Ente, e del non Ente, della quale forma una chiara recapitolazione, che il Lettore può dedurre dalle parole del Testo.

ſe, ovver nò; e ſi manteneſſe egli con certa ragione, o di ragione mancaſſe. Or ciò, che ora abbiamo detto eſſer il non Ente, o ci perſuada alcuno, che noi no 'l diciamo bene confutandoci; o fintantochè non può far queſto, è miſtieri ch'egli dica, come noi diciamo; cioè, che i generi inſieme ſi meſcolino, e ſcorrendo l'Ente, ed il diverſo per tutti, e tra loro, participando il diverſo dell'Ente è veramente per queſta partecipanza; nondimeno non quello di cui è partecipe, ma diverſo. Or altra coſa eſſendo, ſegue che l'Ente per neceſſità ſi dica eſſer non Ente. Eziandio l'Ente per quello ch'è partecipe del diverſo, è da dirſi coſa diverſa dagli altri generi; e concioſſiachè egli ſia diverſo da tutti loro, non è qualunque di eſſi, nè tutti gli altri inſieme, fuorchè lui. Per la qual coſa l'Ente ſenza dubbio non è molte coſe in molte; e le altre ſimilmente così in univerſale, come in particolare ſono in diverſe maniere, ed in diverſe maniere non ſono. *Tee.* Tu narri il vero. *Oſ.* (83) Or ſe alcun non dà fede a queſte contrarietadi, dee conſiderar, e dire alcuna coſa meglio di ciò che al preſente ſi è detto: o ſe altri, come ritrovata certa coſa difficile, ſi rallegraſſe tirando quando all'una parte, quando all'altra i ragionamenti; ſaprebbe egli veramente di non aver ritrovato niente degno di molto ſtudio, come il teſtificano queſti ſermoni: perciocchè queſto non è alcuna coſa eccellente, nè difficile da ritrovarſi; ma quello sì bene malagevole, ed eccellente. *Tee.* Che? *Oſ.* Quello, che ancora ſi è detto di ſopra; acciocchè laſciato queſto da parte, come poſſibile, tu poſſa intender qualunque coſa ſi dice: e quando da alcuno vien detto eſſer lo ſteſſo ciò, ch'è diverſo in alcun modo, o diverſo quello, ch'è lo ſteſſo, e nella ſteſſa maniera qualunque di loro; avvegnachè il dimoſtrare quel, ch'è il medeſimo, diverſa coſa; e quel ch'è diverſo, che in certo modo ſia anche lo ſteſſo; e ciò, che è grande, picciolo, ed eziandio il ſomigliante, diſſimile; ed in cotal guiſa dilettarſi di profferir i contrarj ſempre ne' ragionamenti: non è queſta certa vera confutazione; ma un toccar appena le coſe leggermente, e coſa rozza, e poco fa nota. *Tee.* Adognimodo certo. *Oſ.* (84) Perciocchè, o uomo dabbene, il tentar di ſeparar il tutto dal tutto ancora in altra maniera, è coſa diſconcia, di uomo privo affatto di Muſica, e di Filoſofia. *Tee.* Perchè? *Oſ.* Perfettiſſimo diſtruggimento è di tutti i ſermoni il ſciogliere qualunque orazione da tutti loro; eſſendo nata la orazione per lo vicendevole congiungimento delle ſpecie. *Tee.* Tu dì coſe vere. *Oſ.* Deh conſidera,

Rr 2 quan-

(83) Si ſcuſa, perchè profferiſce intorno all'Ente una ſentenza non più inteſa; ed invita gli Eruditi liberamente a legittimamente riprovarla; affinchè, ſe poſſono, ne producano una migliore.

(84) Maniera della vera, e legittima redarguzione: che la ſentenza intera, e non lacera in tutte le parti, ma unita in tutti i ſuoi membri, e perfettamente formata, con opportune ragioni ſi eſamini, e, ſe farſi può, ſi confuti.

quanto opportunamente ora combattendo contra costoro, li abbiamo sforzati a permetter, che l' una cosa con l'altra si mescolasse. *Tee.* (85) A che fine massimamente? *Os.* Affine che la orazione fosse alcuno degli Enti: conciossia se di ciò si privassimo, ci privaremmo della grandissima parte della Filosofia. Appresso fa ora mistieri di difinire di comun parere ciò, che sia orazione: che se al tutto la si levasse di mezzo, non potremmo parlare di niuna cosa; e si leverebbe ella, se si concedesse da noi, che niuna cosa con l'altra si mescolasse. *Tee.* Bene sì? Ma per qual cagione ora sia da confessarsi la orazione, io non l'intendo. *Os.* Peravventura così seguendo facilissimamente lo intenderai. *Tee.* Come? *Os.* Si manifestò esser il non Ente certo del rimanente de' generi sparso per tutte le cose, che sono. *Tee.* Si manifestò, sì. *Os.* Dunque da qui innanzi si ha a considerare, s'egli si mescoli con la opinione, e con la orazione. *Tee.* Perchè? *Os.* Perchè se in niun modo con queste non si mescolasse, sarebbe necessario, che tutte le cose fossero vere; ma se si mescola, la opinione si fa falsa, e falsa la orazione: conciossiachè il dire, ed il pensar i non Enti sia falsità, che si fa nella mente, e nelle orazioni. *Tee.* Così è. *Os.* Or essendo falsità, vi è lo inganno. *Tee.* Così è. *Os.* Nato lo inganno, egli è necessario, che tutte le cose si riempiano di simulacri, e d' immagini, e di fantasie. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Or dicevamo noi che il Sofista si fosse fuggito in questo luogo; ma negasse, che al tutto non fosse menzogna; non dicendo alcuno, nè immaginandosi il non Ente, non essendo il non Ente in veruna parte partecipe di essenza. *Tee.* In cotal guisa erano queste cose. *Os.* Ma ora egli ci parve partecipe di Ente. Per la qual cosa non più oltre in questa maniera peravventura contenderà: ma dirà egli, che alcune delle specie siano partecipi del non Ente, ed altre nò, e ne sia la orazione, e la opinione del numero di quelle, che non sono partecipi; (86) e perciò contenderà di nuovo, che affatto non si ritrovi quella facoltà fantastica di simulacri maestra, nella quale diciamo, ch' egli sia: poichè la opinione, e la orazione non sono partecipi del non Ente: e dirà, che al tutto non sia la menzogna, non constando di lei comu-

(85) Con opportuno passaggio tratta della Orazione; e spiega diffusamente la natura di essa, per quanto pareva, che appartenesse al proposto ragionamento. Pone, che la Orazione veramente esiste; altramente ne seguirebbe un sommo assurdo: vale a dire, che non vi sarebbe nella natura delle cose niente di certo, intorno a cui potessimo favellare. Insegna poi secondo l'antecedente dottrina, che la natura della essenza della Orazione dipende dalla combinazione, e complicazione della opinione, e delle parole; d'onde ne nasce, che l'Orazione è varia, e se il pensiero è falso, falsa farà ancora l'Orazione; e quindi convince, che l'Ente, ed il non Ente si applica all'Orazione. La vera Orazione esiste, la falsa non esiste.

(86) Applica incidentemente, ed all'ingrosso questa dottrina alla questione proposta, d'onde era derivata la disputa intorno all'Ente: in qual senso il Sofista sia stato definito artefice di false opinioni: vale a dire, ποιητὴς, ovvero μιμητὴς facitore, o imitatore di false opinioni.

comunicanza. (87) Sicchè primieramente si dee investigare ciò, che sia orazione, ed opinione, e fantasia, affine che dichiarate veggiamo la loro comunicanza col non Ente; la qual veduta, potremo dimostrare quello, ch'è menzogna; e come avessimo ciò dimostrato annodiamo lei il Sofista, se è reo; ovvero snodandolo, il ricerchiamo in altro genere. *Tee.* O Ospite, egli par vero adognimodo quello, che da principio detto abbiamo del Sofista; cioè, che questo genere sia malagevole al tutto da prendersi. Perciocchè è avviso, ch' egli sia pieno di molti problemi, de' quali quando ne propone alcuno, prima è necessario, che si contenda di questo, innanzichè si pervegna a quello stesso. Conciossiachè appena al presente abbiamo fornito la proposta, che il non Ente non sia; ma altra cosa incontinente ci propose, onde fa mestieri che si dimostri, come si ritrovi falsità intorno alla orazione, ed alla opinione. E peravventura dopo questo vi sarà altra cosa, ed altra di mano in mano; nè vi si troverà mai, come apparisce, termine alcuno. *Os.* O Teeteto, fa bisogno che si confidi chi può ancora qualche picciol cosa, per farsi sempre innanzi. Perchè chi d' intorno a queste cose è di picciol animo, che potrebbe far egli nelle altre? Conciossiachè chi in quelle o non fa niente, o è rigettato, non mai, come si dice in proverbio, prenderà la città. Ma ora, o uomo dabbene, poichè è fornito ciò che tu dì, e presa da noi una gran muraglia, le altre più agevoli saranno. *Tee.* Tu hai detto bene. *Os.* (88) Sicchè, come si è detto, prendiamo innanzi la orazione, e la opinione, affine più chiaramente rispondiamo, se il non Ente le si tocchi, o adognimodo siano ambedue vere; ma non mai l'una, nè l'altra falsa. *Tee.* Bene sì. *Os.* Or così come dicevamo d' intorno alle specie, ed alle lettere, di nuovo investighiamo parimente intorno a' nomi, parendo ciò, che si cerca, starsene in cotal guisa. *Tee.* Qual cosa principalmente vuoi intendere d' intorno a' nomi? *Os.* Se tutti convengano di compagnia, o niuno; o se parte possa, e parte nò. *Tee.* E' manifesto, che alcuni si possano accordare, altri nò. *Os.* Dì tu peravventura alcuna cosa tale, che quelli, che si dicono per ordine, e significano alcuna cosa, si confacciano insieme; ma non convengano quelli, che continovati non significan nulla. *Tee.* In che modo hai tu detto questo? *Os.* Quello, ch' io pensava, che tu prevenendomi confessassi, essendo due i generi di ciò, che si dichiara colla voce intorno all' essenza. *Tee.* In che modo? *Os.* Uno chiamato genere di nomi,

(87) Dovendo spiegare la natura della opinione, e della Orazione, mostra con qual consiglio ciò faccia; ed è per insegnare in qual modo il Sofista si dica artefice di false opinioni. Scusa la prolissità del suo parlare, la qual dice essere qualche volta necessaria per arrivare alla soda cognizione delle cose.

(88) Insegna, che la Orazione è composta, e costituita da una combinazione, e complicazione di nomi, e di verbi, che sono significazioni, e segni delle cose; e ciò dimostra con esempj.

nomi, l'altro di verbi. *Tee.* Dì e l'uno, e l'altro. *Of.* Noi chiamiamo verbo la dichiarazione delle azioni. *Tee.* Per certo. *Of.* Ma nome il segno della voce imposto agli operanti. *Tee.* Al tutto. *Of.* Dai soli nomi profferiti continovatamente non si fa mai la orazione, nè di nuovo da' verbi profferiti senza nomi. *Tee.* Io non hò questo imparato. *Of.* Veramente è manifesto, che ponendo tu l'animo altrove, poco innanzi tu assentivi; essendo ciò, ch' io mi voleva dire, che questi così continovati profferendosi non sarebbono la orazione. *Tee.* In che modo? *Of.* Come, va, corre, dorme, e quantunque altri verbi significano le azioni; i quali tutti se alcun dicesse per ordine, niente più sarebbono orazione. *Tee.* Perchè in che modo? *Of.* Di nuovo quando si dice leone, cervo, cavallo, e gli altri nomi, i quali significano gli agenti; non ancora con questa continovazione si fa orazione alcuna: perciocchè nè in questo, nè in quel modo le cose, che si profferiscono, significano niun' azione, o privazion di azione, o essenza di Ente, o di non Ente, innanzichè alcuno non mescoli i verbi co' nomi; ma allora il primo congiungimento si fa incontanente orazione, quasi la prima delle orazioni, tuttochè picciolissima sia. *Tee.* Come di tu così? *Of.* Allora veramente dichiara alcuna di quelle cose, che sono, o si fanno, o furono già, o saranno tuttavia; nè nomina solamente, ma ancora alcuna cosa fornisce, congiungendo i verbi a' nomi; e perciò potremmo dire, ch' egli non solamente nomini, ma favelli; e di aver posto nome di orazione a tale tessitura. *Tee.* Bene. *Of.* (89) Dunque così come alcune cose insieme si accordano, come abbiamo detto di sopra, ed altre discordano; così ancora i segni della voce, alcuni non convengono in alcuno modo, altri confacendosi, forniscono la orazione. *Tee.* Al tutto. *Of.* Ricevi ancora questa picciola cosa. *Tee.* Quale è cotesta? *Of.* Egli è necessario, qualora si fa la orazione, che sia orazione di alcuna cosa; essendo impossibile, che di niente sia la orazione. *Tee.* Così pare. *Of.* Dunque fa ancora mistieri ch' ella abbia qualità? *Tee.* In che modo nò? *Of.* Deh consideriamo diligentemente. *Tee.* Conviene sì. *Of.* Ti apporterò una orazione, congiungendo col nome, e col verbo la cosa con l' azione; ma di qual cosa sia azione tu il dirai. *Tee.* Farollo come potrò. *Of.* Teeteto siede: o è lunga questa orazione? *Tee.* Nò, ma mediocre sì bene. *Of.* A te ora pertien di dire d' intorno a che, e di cui sia ella orazione. *Tee.* Chiaro è, che di me, e mia. *Of.* Ma che di nuovo questa? *Tee.* Quale? *Of.* Teeteto, col quale

(89) La Orazione adunque versa nello spiegare le cose, e la loro natura. Tale adunque è l' Orazione, che per rapporto all' Ente si dice Orazione; lo che dice essere consentaneo all' antecedente dottrina della combinazione. La Orazione dipende intieramente dalla natura delle cose, dalle quali ancora è composta. Quindi pertanto nasce la diversità della Orazione; essendo vera quella Orazione, la quale dice la cosa, come veramente è; e falsa quella che altramente.

quale disputo al presente, vola. *Tee.* Eziandio niuno di questa direbbe altrimenti, se non che fosse mia, e di me. *Os.* Diciamo, che faccia bisogno a qualunque orazione aver in sè certa qualità? *Tee.* Così sì. *Os.* E di queste quale hassi a dire, che sia e l' una, e l'altra. *Tee.* Una per certo vera, l' altra falsa. *Os.* La orazione vera, di te predica quelle cose, che sono. *Tee.* Perchè nò? *Os.* Ma la falsa, diverse da quelle, che sono. *Tee.* Veramente. *Os.* Dunque quelle cose afferma, che non sono, come siano elle. *Tee.* Così quasi. *Os.* Ed altrimenti di te dice le cose, che veramente sono. Poichè abbiamo detto innanzi, che siano molti Enti intorno a qualunque cosa, eziandio molti non Enti. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Egli è necessarissimo, che quella orazione, la qual la seconda volta io profferii di te, sia una fra le brevissime, secondo la difinizione, che abbiamo dato all' orazione. *Tee.* Dunque al presente in questa guisa siamo convenuti pure. *Os.* Poscia di cui. *Tee.* Così. *Os.* Ma se non è tua, non è di niun altro. *Tee.* E' manifesto. *Os.* Se di niuno, non sarebbe affatto orazione; essendosi dimostrato, non esser possibile, che essendo orazione, non sia orazion di niuno. *Tee.* Benissimo. *Os.* Dunque qualora altre cose in cotal guisa si dicono di te, come fossero le medesime, e quelle, che non sono, come se fossero; certo tal componimento di nomi, e di verbi senza dubbio si fa falsa orazione. *Tee.* Tu dì soprammodo il vero. *Os.* (90) Ma che del discorso, della opinione, e della fantasia? Forse non è egli chiaro, che questi generi così veri, come falsi s' inseriscano negli animi nostri? *Tee.* In che modo? *Os.* In cotal guisa più agevolmente intenderai, se innanzi da te s' intenderà ciò, che sia qualunque di loro, e d' intorno a che tra loro differenti. *Tee.* Dacci questo solamente. *Os.* Dunque il discorso, e la orazione sono il medesimo; se non che il discorso si dice quel parlamento interiore senza strepito di voce, col quale l' animo nostro parla con seco. *Tee.* Adognimodo. *Os.* Ma il flusso, che da lei esce con suono per la bocca, è chiamato orazione. *Tee.* Egli è vero. *Os.* Anzi nell' orazione consideriamo questo. *Tee.* Che cosa? *Os.* L'affermar, dico, ed il negare. *Tee.* Lo conosciamo. *Os.* Dunque quando ciò si fa nell' anima col silenzio per mezzo del discorso, si può egli con altro nome chiamare, che col nome della opinione? *Tee.* In che modo? *Os.* Ma che? Quando non per sè, ma per lo senso di nuovo adiviene tal passion ad alcuno, si può ella forse chiamar alcun' altra cosa, che fan-

(90) Quello stesso, che ha detto della Orazione, ora lo stabilisce dalla opinione: essendo la Orazione, e la opinione lo stesso per rapporto al soggetto; e differiscono solamente nella relazione, e nel modo. Questa è un colloquio dell' anima senza voce e parole, quella lo è con voce e parole. Si dice adunque la opinione vera, e falsa in quella maniera medesima, ch'è stata poco fa spiegata intorno all'Orazione. Laonde dall' antecedente dottrina si conclude, che delle opinioni altre sono vere, altre false.

fantasia? *Tee.* Niun'altra cosa. *Os.* Dunque poichè l'orazione era vera, e falsa, di cui parve la mente parlamento interiore dell' anima; ma la opinione fornimento della mente: mi è avviso che quello, che diciam, sia mescolamento di senso, e di opinione: ed apparendo esse miscugli di senso, e di opinione; necessario è, ch'essendo elle congiunte in parentela con l'orazione siano eziandio alcune di loro false alcuna fiata. *Tee.* In che modo nò? *Os.* Consideri tu dunque, che si sia ritrovato più agevolmente opinione, ed orazione falsa, di quello ch' era l'espettazion nostra, onde poco fa avevamo paura di mettersi a fare un' opra vana in cercandola? *Tee.* Il considero, sì. *Os.* (91) Dunque non si perdiamo di animo nel rimanente; ma poichè queste si sono manifestate, riduciamoci a memoria quelle divisioni antedette secondo le specie. *Tee.* Quali? *Os.* Abbiamo in due diviso l' arte immaginaria, cioè l' assomigliatrice, e la fantastica. *Tee.* Così abbiamo fatto. *Os.* Ma dicemmo noi, che dubitavamo, in qual delle due arti avessimo a ripor il Sofista? *Tee.* Veramente. *Os.* Dopo questa ambiguità incontinente si fè a noi una vertigine maggiore, essendo parso, che quel sermone moveva dubbio in tutti, che non fosse immagine, nè simulacro, nè adognimodo fantasma niuno: perchè in verun modo non vi fosse il falso mai in alcun luogo. *Tee.* Tu narri il vero. *Os.* Ma ora poichè parve orazione, ancor parve di esser falsa opinione, e possibile, che siano emuli alcuni simulacri di cose vere, e da questa disposizione derivi l' arte dell' ingannare. *Tee.* Per certo possibile. *Os.* (92) Oltre ciò, che il Sofista versi d' intorno a queste cose, si è egli conceduto da noi? *Tee.* Sì. *Os.* Dunque sforziamoci da capo in due parti partendo il genere proposto con lo andar alla destra sempre dividendo la parte del diviso, di veder ciò, che comunica col Sofista in qualunque modo; finchè levate via tutte le comunicanze di lui, lassando la propria natura, la dimostriamo massimamente a noi stessi, poscia eziandio a chi sono di vicinissimo genere a questo tal metodo. *Tee.* Bene. *Os.* Dunque allora abbiamo dato incominciamento, a divider l' arte del fare, e quella dello acquistare. *Tee.* Per certo sì. *Os.* Poscia divisa l' arte dello acquistare, ci pareva egli nella cacciatrice, nella contenziosa, nella mercantile, ed in certe altre specie sì fatte. *Tee.* Così al tutto si è fatto. *Os.* Ma ora poichè eziandio l' arte dell' imitare ha il Sofista abbracciato, è mani-

(91) Terminata la digressione della dottrina intorno all' Ente, ritorna alla proposta principale questione intorno al Sofista, d' onde si era allontanato; e rende ragione della digressione medesima.

(92) Dovendo dar fine a questa definizione, ed anco a tutta la disputa, ripete la primitiva, e principal divisione, la quale aveva dedotta dall' arte, che aveva stabilita per genere della ricercata definizione. Due specie d' arte da principio aveva poste, facitrice ed acquistatrice; dell' ultima come più vicina aveva trattato in primo luogo. Dalla prima aveva dedotta quella definizione del Sofista, per ragion della quale aveva episodicamente introdotto il luogo dell' Ente; ora ripete, e rischiara quella prima divisione.

manifesto, che primieramente quest' arte facitrice sia da dividersi principalmente in due parti, essendo la imitazione certa fattura; nondimeno la diciamo di simulacri, non di cose vere: non è egli così? *Tee.* Senza dubbio. *Os.* Dunque della facoltà facitrice due siano primieramente le parti. *Tee.* Quali? *Os.* L' una divina, l' altra umana. *Tee.* Non intendo ancora. *Os.* (93) Se al presente si ricordiamo delle cose, che da principio si sono dette, dicemmo ogni arte facitrice esser certa virtù, la qual è cagione che siano dopo le cose, che non erano innanzi. *Tee.* Se lo ricordiamo. *Os.* Or diremo noi, che tutti gli animali mortali, e qualunque piante nascono dalla terra, da' sementi, e radici, e qualunque cose innanimate si formano nella terra, corpi che possano liquefarsi, o nò, siano forse da alcun altro artefice fabbricate, che fatte da Dio, non essendo elle state innanzi: o seguiteremo noi la dottrina, ed il parlar di molti? *Tee.* Quale dottrina? *Os.* Quella che dice generar la natura queste cose da certa causa fortuita, cioè producitrice senza mente; o piuttosto con ragione, e conscienza divina, che si faccia da Dio? *Tee.* Io forse per la età spesse volte penso e l'una, e l'altra cosa; ma al presente guardandoti, e pensando, che tu stimi, che tutte queste cose si facciano da Dio, ancor io stimo il medesimo. *Os.* Bene, o Teeteto. E se pensassimo noi, che per lo innanzi tu fossi per pensar altrimenti, ora faremmo colla ragione insieme con certa necessaria persuasione, che ci credessi. Ma perchè io ti conosco di quello ingegno, che anco senza le nostre ragioni tu sia per andare per te stesso a quelle cose, alle quali ora tu dì di esser tirato; le lascierò: percioc-chè si consumerebbe il tempo superfluamente. Ma porrò, che ciò che si dice generarsi per natura, si faccia con arte divina; ma parte di questo, che si fabbrica dagli uomini, con umana; e (94) secondo questa ragione due generi di facoltà facitrice: cioè, uno umano, l'altro divino. *Tee.* Eccellentemente. *Os.* Or conciossia-chè due siano le arti, dividi tu l'una, e l'altra di esse separatamente. *Tee.* Come? *Os.* Così come l' arte facitrice si è divisa per larghezza, così al presente dividasi per lunghezza. *Tee.* Si divida, sì. *Os.* Nondimeno in cotal guisa si fanno quattro tutte le parti di lei; due in quanto a noi umane, due da capo divine, in quanto a' Dei. *Tee.* Così è. *Os.* Di queste ora da capo altrimenti

(93) Ora insegna in qual senso abbia attribuita l' arte facitrice al Sofista; acciocchè alcuno non istimi, che se gli attribuisca autorità di creare, e di formare le cose stesse, vale a dire le cose naturali; le quali afferma chiaramente, che si fanno per opera di Dio artefice, non della natura semplicemente, la quale non è *δημιουργὸς creatrice*, ma ministra e serva di Dio *δημιουργοῦντος Creatore*. Quindi veda il prudente Lettore con qual faccia Jamblico, e Proclo interpretino misteriosamente intorno all' Artefice sublunare, cioè intorno alla Natura queste cose, che Platone evidentemente dice intorno al Sofista; e quindi si osservi ancora con quanto giudicio si debbano leggere gl' interpreti di Platone.

(94) Dopo avere opportunamente premesse queste cose viene alla divisione della facitrice; e stabilisce, che altra è divina, altra umana.

diviſe, una è la parte facitrice dell' uno, e dell' altro compartimento; ma le rimanenti ſi potrebbono maſſimamente chiamar quaſi facitrici di ſimulacri; e di nuovo ſi divide ſimilmente la facitrice in due. *Tee.* (95) Dì un' altra volta, come e l'una, e l'altra. *Oſ.* In vero conoſciamo eſſer noi creature di Dio, e gli altri animali, e quelle coſe, onde ſi generano eſſi, cioè il fuoco, l'acqua, e li parenti loro: oppur come? *Tee.* Così. *Oſ.* Dopo queſto ſeguono i ſimulacri loro, prodotti da certa macchinazione de' Demoni. *Tee.* Con quale? *Oſ.* E le fantaſme, che ſi dicono per sè prodotte, ombra veramente, quando le tenebre ſi fanno nel fuoco: ma doppia ſi fa la ſpecie, quando in uno concorrendo il lume proprio, ed iſtrano alle coſe chiare, e piane, dà egli un ſenſo contrario alla ſolita antecedente viſione. *Tee.* Dunque due ſono queſt' opre del facimento divino, cioè la ſteſſa ſpecie, ed il ſimulacro, che ſegue qualunque ſcoſa. *Oſ.* Ma che? (96) Non diremo noi forſe, che l' arte noſtra aabbrichi ella col mezzo dell' architettura la caſa, colla dipintura dlcun' altra, come certo umano ſogno fatto a' vigilanti? *Tee.* Non ne dubita alcuno. *Oſ.* Nelle altre coſe ancora parimente in due partenſo, ritroveremo doppie le opre della noſtra azion facitrice: l' una diciamo, che ſia la operante da sè, l'altra la facitrice de' ſimulacri. *Tee.* Ora certo intendo, e pongo due ſpecie di facoltà facitrice in due modi: ſecondo l'un partimento la divina, e la umana; ſecondo l' altro, che una ſia parto loro, e l' altra di certe ſimilitudini. *Oſ.* (97) Dunque riduciamoci alla memoria la facitrice de' ſimulacri, che l'un genere di lei era il congetturale, l' altro lo immaginario; ſe la menzogna doveſſe veramente parer menzogna, ed alcuno degli Enti. *Tee.* Era sì. *Oſ.* Dunque ſi manifeſtò egli: e perciò al pretente annovereremo noi due ſpecie ſenza contraſto? *Tee.* Veramente. *Oſ.* Sicchè da capo il fantaſtico ſi dee divider in due. *Tee.* In che modo? *Oſ.* Uno fatto per li ſtromenti, l' altro di chi fa il fantaſma, dando sè ſteſſo per ſtromento. *Tee.* Come dì tu coteſto? *Oſ.* Qualora, com' io credo, alcun, ſervendoſi della tua figura, rende

(95) Soddivide la divina nelle coſe, e nei veri ſimolacri delle coſe: e ſpiega il tutto con eſempj.

(96) Divide in due anco l'umana; in αὐτουργικὴν, cioè *operante da sè*, la qual, fa veramente le coſe, ſiccome la maggior parte delle arti mecaniche, l'arte dei calzolari fa le ſcarpe, l'arte de' legnajuoli fa li ſgabelli. (Quindi ſi deve notare la ſpiegazione della diviſione dell'una e l'altra facitrice; che l'una verſa nelle coſe e l'altra nei ſimolacri delle coſe) chiama l'altra parte εἰδωλοποιητικὴν, cioè *facitrice di ſimolacri*: nello ſpiegar la quale conſuma la parte del Dialogo che reſta.

(97) Soddivide la facitrice dei ſimolacri (ch' è tutta propriamente μιμητικὴ, *imitatrice*, dovendoſi così intendere quella ποίησις *facitura*, non già facitrice, come ha ſpiegato) in εἰκαστικὴν, e φανταστικὴν, cioè *in arte formatrice delle vere immagini*, ed in arte formatrice di fantaſtiche ed immaginarie; come poi differiſcano εἰκὼν, e φάντασμα, cioè *la vera immagine dalla fantaſtica*, ſi è detto di ſopra. Nega, che ſi debba attribuire al Sofiſta l'arte del formare le vere immagini. Soddivide poi veramente la immaginaria: che queſta o opera con iſtrumenti, o ſenza ſtrumenti. E ſpiega il tutto.

de il ſuo corpo al tuo ſomigliante, o la voce alla voce; queſto ſi chiama sì imitazione della fantaſtica. *Tee.* Veramente. *Oſ.* Queſto imitativo chiamando, diſtribuiamolo in cotal guiſa, ed il rimanente tutto, quaſi già di riposo deſideroſi, laſciamolo da parte, e concediamolo ad altrui, acciò il riduca in uno, ed a lui dia una denominazione decente. *Tee.* Diſtribuiſcaſi egli, e l' altro ſi laſci da parte. *Oſ.* Contuttociò, o Teeteto, ſi dee ſtimar doppio ancora queſto; ma per qual cagione, conſideralo tu. *Tee.* Dì. *Oſ.* (98) Di coloro, che imitano, altri conoſcendo ciò che imitano lo fanno; ma alcuni no'l ſapendo. E qual maggior diviſione porremo noi della ignoranza, e della cognizione? *Tee.* Niuna. *Oſ.* Dunque la detta poco fa era imitazione di conoſcenti: perciocchè alcuno conoſcendo la tua figura, e te, ti potrebbe imitare. *Tee.* In che modo nò? *Oſ.* Ma che ſi ha a dire della figura della giuſtizia, e di tutta la virtù inſieme? Forſe alcuni non conoſcendo, ma immaginandoſi in alcun modo, tentano di far apparire ciò che li aggrada, quaſi ſia queſto in loro; imitandolo quanto ſi può più, e coll' opere, e colle parole? *Tee.* E molti adognimodo. *Oſ.* Dunque non conſeguiſcono peravventura tutti di parer di eſſer giuſti, non eſſendo eſſi in verun modo: o tutto il contrario a queſto? *Tee.* Il contrario tutto. *Oſ.* Dunque penſo io, che ſi abbia da dir queſto imitatore di lui, cioè lo ignorante del conoſcente. *Tee.* Sì. *Oſ.* (99) Or donde ſi trarrà il nome che conviene all' uno, ed all' altro? O è egli difficile veramente, perchè certa cauſa vecchia della diviſion de' generi nelle ſpecie, come appariſce, ſia ſtata naſcoſta a' noſtri maggiori, inmodochè niuno abbia trattato di dividerli; e perciò neceſſario è che non ſiano troppo biſognoſi di nomi. Benchè paja però coſa troppo ardita da dirſi; nondimeno perchè ſi dichiari, e ſi deſcriva, chiameremo la imitazion compagna della opinione, imitazion opinabile; ma la compagna della ſcienza, certa imitazione iſtoriale. *Tee.* Così ſia. *Oſ.* Di queſte imitazioni l'una ſolamente ſi dee uſare: perciocchè il Sofiſta non era nel numero de' conoſcenti, ma degl' imitanti. *Tee.* Così è. *Oſ.* Ora conſideriamo queſto imitator di opinione, qual ferro, ſe ſia egli ſano,

Sſ 2 o ten-

(98) Seconda ſoddiviſione: che altri imitano quello di che hanno cognizione; altri quello di cui non hanno cognizione veruna: chiama queſto con un nuovo vocabolo *ἀγνωσίαν*, cioè *ignoranza*, l' altro *γνῶσιν*, cioè *cognizione*, ed inſegna con eſempj coſa ſignifichi.

(99) Nota e diſtingue con nuovi vocaboli amendue quelle ſpecie (inſegnando incidentemente, che al Dialettico ſi deve laſciar libertà di formar nuovi nomi, quando ne ha biſogno) e quella perita ed intelligente maniera d'imitare la chiama Iſtorica; intendendo di quelle coſe delle quali noi ſiamo ſtati ſpettatori, e che certamente ſappiamo. La imitazione poi vana, falſa, e fallace, la chiama *δοξομιμητικὴν*, *imitazione opinabile*; che tutta verſa nella opinazione, non nella ſcienza; ed imitando propaga ed amplifica opinioni vane e falſe, coll' impreſſione di altre pur falſe; ed impudentemente dà a credere a gli uomini con una ſpecioſa veriſimiglianza le loro vendibili invenzioni; procacciandoſi credenza con una volubile giattanza di loquacità appreſſo gl' imperiti.

o tenga in sè alcuna duplicità. *Tee.* Consideriamolo. *Os.* Egli la ha sì, e forte densa: conciossiachè altri de' Sofisti sia fatuo, e inetto, pensando di conoscere le cose, che pensa. Ma la forma dell' altro ha in sè molto sospetto, e paura per la varia rivoluzione ne' parlari, di non saper quelle cose, le quali alla presenza altrui simula di sapere. *Tee.* Adognimodo è egli d'ambidue i generi, i quali tu hai narrato. *Os.* Dunque porremo noi l'uno certo semplice imitatore, ironico imitator l' altro? *Tee.* E' cosa verisimile. *Os.* Diciamo noi da capo che sia uno, o due i generi di costui? *Tee.* Vedilo tu. *Os.* (100) Il considero, e mi pajono certi due; uno che si serve pubblicamente nel popolo di una lunga orazione con ironia, l'altro il quale privatamente sforza con certe minute capzioncelle, chi disputa con esso lui a contraddire a sè stesso ne' ragionamenti. *Tee.* Tu parli benissimo. *Os.* Quale chiameremo noi chi ha più parole, civile, o popolare? *Tee.* Popolare. *Os.* L' altro poi chiameremo noi sapiente, o Sofista? *Tee.* Per certo non è possibile, che si chiami sapiente, avendolo posto ignorante: ma imitando egli il sapiente, sortirà da lui certa denominazione, ed ho inteso quasi oggimai, che si conviene al tutto chiamarlo veramente Sofista. *Os.* Or annoderemo noi al presente, come di sopra, il nome di lui dal fine al principio tessendolo. *Tee.* Adognimodo. *Os.* (101) Alla perfine colui si difinirà veramente il Sofista, che affermerà questa la generazione, e la stirpe di lui. Egli è, dico, Sofista, chi astringe il disputante ne' ragionamenti a contraddire a sè medesimo; il quale è parte d' ironia, venendo da un imitator di opinione; ancor del genere fantastico, scorrendone egli dalla facoltà immaginaria, progenie determinata non di facimento divino, ma umano; e del numero di coloro, che colle parole, come con certi incanti, maravigliosamente ingannano gli auditori. *Tee.* Così adognimodo si ha egli a dire.

(100) Fa due specie degl' imitatori opinabili; l'uno versando nella repubblica, con una vana maniera di parlare adula gli uditori; l'altro è il nostro Sofista, per causa del quale è istituito tutto questo ragionamento.

(101) Quindi deriva l'ultima definizione del Sofista, enunciata con chiare parole, che il Sofista, il quale denominativamente si deduce *παρὰ τοῦ σοφοῦ* dal *sapiente* è *δοξομιμητὴς, εἰδωλοποιὸς, οὐ θεῖος, ἀλλ' ἀνθρώπινον, un imitator opinabile, facitor di simolacri, non divino, ma umano.* La quale definizione, quanto opportunamente convenga, e quadri ai Dottori della falsa dottrina (de' quali tutte le età ne hanno avuti molti) lo osservi il pio, e prudente Lettore.

IL

IL REGNO.

ARGOMENTO.

L'Amor della Patria inferito negli animi dei cittadini, del quale tratta nel Meneffeno, è una ottima preparazione per comprendere la vera dottrina della Politica. E' adunque preparata la ftrada alla diffufa fpiegazione della Politica, che viene pienamente efpofta nei libri della Repubblica, e delle Leggi. Pare, che il capo principale per conofcerla fia il fapere la definizione della medefima; richiedendo la retta maniera d'infegnare, che prima di tutto per mezzo della definizione s'intenda la natura di quella cofa, che abbiamo intraprefo d'infegnare, acciocchè ignorandola, la definizione non fia incerta e vagante. Abbiamo dunque difpofto quefto Dialogo con tal ordine, che fi conofca la definizione della Politica, che qui da Platone viene eruditamente efaminata, fpiegando ancora le naturali affezioni, la origine, le caufe, il modo, l'ottima forma, ed il temperamento della medefima. La Tefi adunque di quefta difputa fi è, che fi fottopongano agli occhi dei leggitori l'origine, e l'incremento delle civili radunanze, e delle Leggi, dalle quali fogliono quelle effer compofte. Ma di quefto tratteremo altre volte più pienamente.

La Economia poi fecondo la defcrizione dei capi principali è divifa in tre parti. Infegna prima la definizione della Politica, e la fua origine e le vere cagioni: indi il modo dell'ottima Repubblica nell'ottima forma, cioè nel Regno: finalmente la ragione, e la coftituzione di effo. Vi fono introdotte alcune digreffioni, che noteremo ai loro luoghi.

Col foccorfo adunque della divifione va indagando per varie ftrade la definizione della Politica; e finalmente raccoglie effere la Politica una fcienza (a) *di nutrire il gregge in comune con una medefima Legge*. In quefte tre differenze è circofcritto il genere della fcienza civile; effendo la difciplina civile diretta a fine di reggere la radunanza, e la moltitudine degli uomini, che tra tutti gli altri animali fono (b) *adattatiffimi a vivere in gregge, o fia in focietà*; anzi poichè le fpecie degli animali bruti fi riferifcono all'ufo dell'uomo, prefcrive ancor la Politica l'ufo legittimo degli animali medefimi. L'uomo ama la radunanza, e la focietà, per la comunione della quale egli è convivente ed allievo: effendo utili quefte radunanze, perchè è contenuta in effe la comunione, e la focietà del genere umano: con quefta feconda nota adunque è fignificata la comune utilità degli uomini. Ma ficcome Dio ha conceffa all'uomo una particolare natura, e lo ha dotato del cofpicuo dono della ragione, così è ancor neceffario, che quella comune nozione di utilità, ch'è naturalmente inferita negli uomini, fia dalle leggi circofcritta e definita; perciò fi aggiunge la terza differenza (c) *con una medefima legge*, acciocchè intendiamo che quella focietà, e quella ragione della comune utilità è raffodata, e confermata dalle Leggi; dimodochè l'opera principale della Politica fi è ftabilire la focietà del genere umano con fante e comode Leggi. Quefta è la prima parte di quefta difputa, vale a dire la definizione della Politica. Dice che il cuftode di quefta fcienza è il Re, il quale è (d) *Paftore dei Popoli*, come dice Omero, cioè (e) *direttore, e nutritore dell'uman gregge*; ed infegna quello effere veramente Re, il quale fia d'ingegno atto a comandare, ed accomodare prudentemente le Leggi.

La feconda parte infegna la vera origine, e caufa di quella fcienza civile. Iddio, il quale colla fua fingolar provvidenza veglia fopra gli uomini, ha loro accordati quefti ajuti, e prefidj contro le difficoltà, dalle quali quefta vita è circondata. Laonde, ripetendo da un più alto principio la cofa, infegna, che l'uomo è ftato creato da Dio

(a) ἀγελαιοτροφικὴν, κοινοτροφικὴν, ξυνομικὴν.
(b) ἀγελαῖοι. (c) συνομικῆς. (d) ποιμὴν λαῶν.
(e) νομεὺς, ἢ τροφὸς ἀγέλης ἀνθρωπίνης.

Dio di terra, e prima a condizione felicissima, e veramente aurea; la quale poi da ottima ch'era, è caduta in pessima; e perciò l'uomo essendo caduto in queste angustie ha bisogno di ajuti per ributtare quegli incomodi di disordine, nei quali l'animo di esso è involto, e de' quali tutta la sua vita è ripiena; ma essendo la vita primitiva da tutti quest' incomodi libera ed immune, non aveva nemmeno bisogno di tali ajuti. Causa di quest'incomodi è quella mutazione, e vicissitudine dalle quali tutte le cose sono in varj modi agitate; alle quali mutazioni Iddio Creatore di tutte le cose presiede colla efficace sua provvidenza; vale a dire, come sono le sue parole (a) *lo stesso Iddio dirige, e raggira il corso di tutte queste cose, conduce tutte le cose che si muovono, e lo stesso Iddio comanda, e si prende cura del giro medesimo delle cose*; e perciò prendendosi egli singolar cura del genere umano, lo munisce con opportuni presidj, e contro (b) *la dissonanza* fonte e causa di tutti gl' incomodi, e contro gl'incomodi esterni.

Gioverà ora più liberamente esaminare la descrizione, che fa della primitiva aurea e felice vita, e di questa misera, che al presente mena il genere umano; la qual descrizione egli prende da una certa favola; acciocchè si osservino alcuni vestigj della primitiva verità, e si veda come dalla corruzione della medesima sieno nati gli errori forestieri.

Per attestare di aver tratte altronde queste cose, Platone chiama favola questa narrazione, della quale si deve aspettare un opportuno interprete; onde è chiaro ch' egli ha ricevute queste cose d'altra parte, e le dice non secondo la sua sentenza, ma secondo l'altrui ipotesi: dicendo egli, che questa è una dottrina antichissima dei primi popoli, della quale eglino sono stati i pubblicatori; sebbene al presente venga rigettata dai più, come incredibile. Queste sono le sue parole: (c.) *Veniva rammemorato dai nostri progenitori*; e parimente: *Questi sono stati a noi i pubblicatori di quelle cose, che ora dai più contro ogni rettitudine non vengono credute.*

Significa la verità di queste cose tramandata fino dai primi tempi; ma la cosa dimostra, che in vano cerca un interprete di quella verità, poichè le scintille di essa sono involte nelle tenebre di tanti sciocchissimi errori; dai quali cerca di disimbarazzarsi coll'argomento, che ha cominciato di quel favoloso mistero. Per mostrare la ragione, e le differenze di quell'aurea età, ch'egli dice essere scorsa sotto Saturno, e di questa ferrea ed infelice, che sotto Giove meniamo, pone queste cose. Massima essere, e quasi (d) *per sè stessa assoluta* l'autorità di questa Università, che Dio ha creato sopra le cose inferiori, per governar e regger le quali è stata da Dio creata, comprendendole essa nella sua estensione: indi esservi due moti dell' Universo, (e) *lo stesso, ed il diverso*, l'uno uniforme, e (f) *di egualissima forza* l'altro vario e moltiplice. Dice, che quello esiste pur nell' analogia, ch' egli chiama (g) *sapienza*, e per la forza di *quello, che* (h) *da principio lo ha combinato*; vale a dire per particolar dono di Dio Creatore; e perciò con quel moto temperato conserva sè, e le altre cose al suo impero soggette, essendo egli dotato di una costantissima natura, (i) *essendogli dal Creatore stata concessa la immortalità*; come copiosamente spiega nel Timeo. Il moto poi del diverso è quello il quale per necessità della corporea materia rapisce l'Universo, ed opera sopra di esso in varie maniere, e porta grandi e pericolose vicissitudini sopra le cose inferiori. Dice però apertamente, che le (k) *vicissitudini, ed i giri*, non sono retti che da Dio: vale a dire, (l) *sono diretti dalla divina causa*; per non ripeter qui le cose, che ho riferito sopra questa sentenza della provvidenza di Dio. Questi due moti dominano massimamente negli animali; nei quali allora è (m) *vita e stabile natura*, vale a dire, costante ed ottimo stato, quando regna in essi la proporzione di quel moto uni-

(a) τὸ πᾶν τόδε αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον, καὶ συγκυκλεῖ, καὶ ἡγεῖται τῶν κινουμένων πάντων, καὶ αὐτῆς τῆς κυκλήσεως ἄρχει ἐπιμελούμενος ὁ θεός.
(b) ἀναρμοστίαν.
(c) ἀπεμνημονεύετο δ' ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων; e parimente: τούτων γὰρ οὗτος κήρυκες ἐγίγνονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἳ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται.
(d) αὐτοκράτορα. (e) ταυτὸν, καὶ θάτερον. (f) ἰσοῤῥοπώτατον. (g) φρόνησιν.
(h) ἐκ τοῦ συναρμόττοντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς.
(i) ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν παρὰ δημιουργοῦντος. (k) παραλλάξεις, καὶ περιαγωγάς.
(l) ξυμποδηγεῖσθαι ὑπὸ τῆς θείας αἰτίας.
(m) ἡλικία, καὶ καθεστηκεῖα φύσις.

uniforme; e nascono frequenti mutazioni, quando sopra le cose inferiori dominano quelle vicissitudini del Cielo. Poste queste cose passa alla spiegazione della questione da noi rammemorata, cioè della età d' oro, e di questa nostra misera ed infelice. Dice che sotto il dominio di Saturno il genere umano fu nel fiore della sua età, cioè fu nel suo vigore, e nel suo stato perfetto: allora gli uomini erano dalla terra creati, e quando erano morti, e (a) *posti sotto terra, di nuovo ne uscivano, e risuscitavano ad una nuova vita*. Quella era veramente l'età d'oro, quando quegli uomini (b) *nati dalla terra* vivevano nudi all'aria scoperta, non avevano bisogno degli ajuti necessarj per difender la vita, vivevano in una vicendevole communione, parlavano con tutti gli animali, non avevano bisogno di Magistrati: poichè Dio era il loro Magistrato, e vegliava sopra di essi con singolar provvidenza; gli altri Dei più giovani presiedevano a ciascheduna parte del Mondo; finalmente regnava una somma felicità in tutti i numeri perfettissima. Le quali cose tutte dice esser durate finchè durò nel Cielo quella uniforme proporzione del moto. Ma terminato quel tempo passò anco la floridezza del genere umano; ed allora il sommo Dio abbandonò il timone, ed il governo del Mondo, che voleva reggersi con un moto dissimile, e non ubbidiva più all'uniforme. Da questa dissonanza sarebbe nata certamente la rovina del Mondo, se non vi avesse provveduto Iddio, il quale (c) dice *di nuovo essersi posto al governo del timone del Mondo*; vale a dire appena egli lo aveva deposto, che vi si era introdotta con somma forza la infermità del disordine. Egli però si prese cura del Mondo stesso, acciocchè non perisse fra tante procelle; e perciò concesse al genere umano i doni della scienza, e della disciplina necessaria, vale a dire, (d) *l'ordine* civile, che somministrasse i rimedj contro quei disordinati, e discordanti movimenti. Custode e dispensatore di quest'ordine è il Magistrato, cioè il Re, o il Politico, con il qual nome preso più generalmente intende qualunque Magistrato. Questa è la somma della favola della quale da noi si deve notare la significazione, perchè nelle tenebre si possano scorgere le scintille della verità, e nel tempo stesso distinguerle dalle tenebre. Significa in primo luogo, che l'Universo è stato creato da Dio, e che ha sopra ciascheduna cosa un' autorità precaria, e per favore ottenuta: il che è vero; e questo ancora, che Dio e generalmente, e singolarmente veglia sopra tutte le cose. E' cosa sciocca, e del tutto impropria, come nel Timeo insegniamo, attribuire il nome di Dio alle cause seconde; le quali hanno bensì una certa forza quasi divina, ma elleno non sono Dei. Imperocchè col nome di Dei; cioè (e) *di Demonj* intende le cause seconde, del ministero delle quali Iddio efficacemente si serve per governare le cose naturali: perciò chiama (f) *i Demonj* (g) *correggenti col massimo Dio*; ed altrove con più proprio vocabolo li aveva chiamati (h) *conservatori o ministri*. Si deve adunque ricorrere alla pura scintilla della verità, nella quale si dice, (i) *che Dio dirige il tutto, e comanda al giro di tutte le cose*; dimodochè quello che ha detto della costante natura di quelle cause, e di tutte le cose superiori, la quale aveva indicata col nome di (k) *immortalità precaria*; si deve stabilire anco di quell'autorità, che hanno sopra le cose inferiori; ch' egli chiama (l) *via, o sia mezzo dell'imperante*: essere quest'autorità tutta concessa, e per favore ottenuta: dimodochè dobbiamo subordinare le cause seconde alla prima, cioè a Dio, perchè queste nulla possono con pura sovranità, ma sono ministre di Dio onnipotente; ed in questo senso diciamo, che le cause seconde (m) *governano insieme con Dio*, vale a dire insieme con Dio hanno l'impero, non come (n) *di egual forza*, ma come (n) *cooperatrici, e ministre*, come abbiam detto. E' vero parimente essersi dato un qualche primo stato dell'uomo, e questo felicissimo, abbondantissimo di ogni genere di beni, ed età veramente d'oro. Noi dalla parola di Dio sappiamo, che regnava questo stato, quando furono creati da Dio i due primi uomini Adamo ed Eva, e perfettissimamente ricolmati di tutti i doni dell'anima, e del corpo. E' ancor vero, che il genere umano è decaduto da quella prima perfezione, e si è macchiato ed involto in una gravissima dissonanza di anima e di corpo. Ma è falso, che il moto uni-

(a) κείμενοι ἐν γῇ πάλιν ἐκεῖ ξυνίσασθαι τότε, καὶ ἀναβιώσκοιντο.
(b) γηγενεῖς. (c) πάλιν ἔφεδρον τῶν πηδαλίων αὐτοῦ γιγνόμενον. (d) εὐταξίαν.
(e) δαιμόνων. (f) δαίμονας συνάρχοντας τῷ μεγίστῳ θεῷ. (g) ξυνεργοὺς καὶ ὑπηρέτας.
(h) τὸ πᾶν ξυμποδηγεῖν, καὶ ὅλης τῆς κυκλήσεως ἄρχειν.
(i) ἐπισκευαστῆς ἀθανασίας. (k) αὐτοκράτορα πορείαν.
(l) ξυνάρχειν θεῷ. (m) ἰσοδυνάμους. (n) ξυνεργοὺς καὶ ὑπηρέτας.

uniforme del Cielo fosse cagione di quell'aurea felicità, che goderono i nostri primi progenitori. E' parimente falso, che un moto dissimile del Cielo sia stato causa di quella misera dissonanza, o disordine, nel quale fu precipitato il genere umano, e nel quale ancora infelicemente sen giace. Imperocchè Dio fu autore di quell'aurea felicità, e l'uomo col suo peccato si precipitò per sua colpa in questa rovina, non dovendone noi attribuire la colpa alle creature buone, che pagano la pena del nostro peccato, e sono per noi soggette alla vanità. In oltre destramente si deve intendere quello, che dice Platone, che Dio, e gli altri Dei inferiori dopo introdotto il disordine del peccato hanno abbandonata l'amministrazione del Mondo. Non significa con questo, che Dio abbia del tutto deposta la cura del Mondo, soggiungendo a chiarissime note dipoi, che Dio prese cura del genere umano acciochè non perisse in questa tempesta, e (a) *ch'egli di nuovo si è posto al governo del timone medesimo*, e che ha somministrato comodi, ed opportuni rimedj al Mondo pericolante. Significa adunque tanto grande essere stata la contagione di quel disordinato movimento, che noi chiamiamo peccato, che Dio quasi pentito del Mondo abbia intieramente abbandonata la cura del medesimo, vale a dire (siccome dalla stessa Verità ci viene insegnato nella Chiesa di Dio) Dio si sia pentito d'aver creato l'uomo, che tutto intero si era corrotto, e si sia accesa l'ira di Dio contro la contagione del peccato, in tal modo siccome aveva creato il Mondo per l'utilità dell'uomo, così anco fatto a questo nemico, per il suo delitto avesse levati via gli appoggi, co' quali il Mondo si sosteneva, acciocchè perisse, ed in tal maniera l'uomo cadesse nell'ultimo precipizio. Della quale orribile perturbazione apparvero gli effetti nel diluvio, quando spalancate le finestre del Cielo, rotte le giunture del Mondo, gettato ogni riparo contro l'impeto delle acque, tutta la natura era scossa. In tal modo Dio aveva abbandonato il timone della nave, e gli Dei inferiori, cioè le cause seconde, si erano dismessi dal loro ufficio: (b) *avevano privato le parti del Mondo della cura, che ne prendevano*. In questa perturbazione, dice Platone, che Dio abbia prestato soccorso al genere umano, che tendeva alla sua rovina; ed oltre i doni delle altre scienze necessarie all'uso della vita, abbia insegnato ancora agli uomini il metodo della scienza civile, col beneficio della quale si conservassero, in quel disordine, e turbamento sì grande. La società del genere umano consiste nella disposizione di un buono, e moderato Magistrato, che come un Dio regga, e governa gli uomini, i quali senza di questo perirebbono miseramente, se ognuno operasse ogni cosa a capriccio. La potestà adunque di comandare, che Dio ha assegnata distintamente ad alcuni uomini fra tutti gli altri, acciocchè eccettuati dagli altri, abbiano sopra di loro autorità, è certamente il vincolo della società umana, la quale senza dubbio non potrebbe sussistere tra i molti disordini dell'Anarchia. Onde pare, che in questo modo sia rettamente spiegata la origine della Politica, notando le vere cagioni di essa. Iddio nella distinzione del genere umano ha assegnato agli uomini il buon ordine delle Leggi, e degl' Imperj, perchè sussista la loro società, e perchè si spianino le difficoltà, che nascono da quel disordine, il quale porterebbe loro una certa rovina, se non vi si opponessero le Leggi, e gl'Imperj. Questa penso, che sia la sentenza di questa favola, o sia racconto, con buona pace degli eruditi, al giudicio de' quali sottopongo tutte le cose mie. Osservi il Lettore alcuni altri vestigj della verità: come quello che Platone dice, essere gli uomini nati dalla terra, come è detto ancor nel Protagora. Ma a noi i quali abbiamo quella Storia nella sua purità, ed integrità da Mosè, è chiaro quanto scioccamente dalla verità Platone si scosti. E' parimente un vestigio della verità quel, che dice esser vissuti i primi uomini nudi, e senza letti; è tale ancora quello, che dice aver i primi uomini parlato con gli animali. Imperocchè non si deve così intendere quello, che riferisce Mosè del Serpente, il quale parlava coi primi uomini; come se raccontasse una cosa ordinaria e comune; venendo anzi notata per straordinaria; in modo tale che rapì l'animo di Eva colla maraviglia della novità, e generò in essa la brama di esaminare più attentamente la cosa; siccome espongono gli eruditi Interpreti. Questi sono misterj della cieca sapienza, che Platone ha imparata dagli Egizj, lontana dalla verità pura e germana; inmanierachè appena in queste tenebre apparisce un simolacro della medesima.

Spiegata in questo modo la origine della Politica, o della Regia dignità, ch'egli vuole

(a) πάλιν ἔφεδρον τῶν πηδαλίων αὐτοῦ γιγνόμενον.
b) ἀφεῖσαι τὰ μέρη τοῦ κόσμου τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας.

vuole che sieno sinonimi, ed indicata la utilità della medesima con questi augusti titoli, che il Re è un certo Dio in questa ferrea età del Mondo, Platone confessa di aver ciò detto con durezza ed improprietà; avendo posto (a) *Dio in luogo di un mortale:* meglio adunque si dirà essere il Re una (b) *immagine del divino Pastore;* essendo egli quasi Legato di Dio, custode della Legge, e della Società; dimodochè quella è la più commoda, e più mansueta maniera d' impero colla quale Dio governa gli uomini per mezzo di un altro uomo. E necessario adunque, che si definisca il modo di questo impero, perchè s' intenda, quale, e di qual natura sia, ed in che versi.

Così nasce la terza parte, la quale con esatta ricerca di una lunga divisione prescrive il modo, e la ragione di questo impero; compone un corpo di Politica ben formata in tutte le sue parti; e ponendo un fondamento certo, insegna il temperamento del governo tra uomini di costumi dissimili. Pone da principio analiticamente la somma di tutto il ragionamento. Non è infinito l' impero del Re, o del Politico, dimodochè tutto operi ad arbitrio; ma il Re, ed il Politico domina sopra gli uomini consenzienti: al contrario il Tiranno domina sopra gli uomini contro lor voglia, e costringe ad un involontario ossequio coloro, che sono in sua potestà, e senza Leggi, ed oltre le Leggi. Il Re od il Politico si prescrive certe Leggi, e secondo la prescrizione delle medesime regge i suoi, e li unisce, e li compone in quella comunità, acciocchè per mezzo di una vicendevole concordia, che formi quasi un composto di varj generi di persone, gli uomini vivano una vita felice per quanto possono esser capaci di tale felicità. Ma l' empia ed ingiusta dominazione del Tiranno rende questa vita, che pure è per sè medesima bastevolmente amara, e piena di varie difficoltà, del tutto senza vita ἀβίωτον. Definisce adunque il modo di quel felice impero in questa guisa, che quello il quale ha potestà dell' impero domini con pietà, giustizia, sapienza, secondo la prescrizione delle Leggi: che non operi con sommo, e stretto jus; e non adatti nella maniera medesima a tutti tutte le Leggi; ma avuto risguardo alle circostanze delle persone, dei luoghi, dei tempi, e secondo quelle (c) *particolarmente distinguendo*, moderi il fine, e la intenzione delle Leggi. Questi sono (d) *i primitivi ed eterni requisiti*, o sia l' idea del retto dominio, alla forma della quale si debbono richiamare tutte le specie dei governi, con qualunque nome si chiamino *di governo* (e) *di Uno, di Ottimati, del Popolo;* le quali cadauna nella loro maniera, sono ottime, quando segnano la norma di quel retto dominio; al contrario se da quella si allontanano, ne seguono gravissimi disordini, peste, e rovina del genere umano. Dice adunque tre cose: darsi una certa retta, e perfettissima forma dell' impero civile; esser questa composta di alcune certe, e definite Leggi; ed esser la medesima un prudente, ed opportuno interprete delle Leggi. Questa pare che sia la somma di questa bellissima disputa; e poichè Platone nello spiegar la medesima si occupa con una esattissima diligenza, ed insegna ancora molte cose utilissime a sapersi, non ci rincrescerà indicare l' ordine, ed i capi principali della dottrina della medesima allo studioso Lettore, il quale raccoglierà certamente una copia abbondantissima di cose bellissime.

Dovendo adunque Platone investigar la natura, e quasi (f) *la Perfezione* della scienza Civile, non già tratta dall' esperienze dei ciarloni forensi, ma dal vero ripostiglio della vera Filosofia, ch' egli dimostra essere (g) *retta ragione* di tutte le cose, si vale ancora di una maniera di disputare più illustre, di quella che si usa nelle scuole dei volgari giurisperiti, i quali vanno dietro a cose superficiali, e leggere, e non dimostrano le vere e sode cagioni, ed i fondamenti delle cose, il che certamente deve fare uno scientifico dimostratore. Cogli auspicj adunque, e ajuto della divisione (della quale non vi è strada più propria per ritrovare le arti, e per costituire un' opportuna definizione delle cose) progredisce ad indagare la natura della Politica. Ma per potere più sicuramente, e fruttuosamente maneggiarsi in una cosa per sè stessa oscura, e di grandissimo momento, si vale di quella regola, della quale si è ancora servito nell' investigare la natura del Sofista: vale a dire, che dovendo noi investigare le nature delle cose più oscure, premettiamo dei proginnasmi di cose più note; acciocchè la investigazione delle altre sia più facile ed espedita, e perciò con metodo più comodo ritroviamo, ed impariamo quelle cose, che crediamo d' ignorare.

(a) θεὸν ἀντὶ θνητοῦ. (b) σχῆμα θείου νομέως. (c) ἰδιοσυγκρίνων.
(d) τὸ πρωτογενὲς, ovvero ἀειγενές. (e) μοναρχίαν, ἀριστοκρατίαν, δημοκρατίαν.
(f) ἐντελέχειαν. (g) ὀρθὸν λόγον.

rare. Questo metodo è più lungo, e ricerca un più prolisso giro di ragionamento: Perciò Platone, acciocchè non le gl' imputi il delitto della verbosità disonorevole massimamente ad un Filosofo, il quale deve dimostrare gli enti, non già fermarsi negli estrinseci, rende ragione perchè si vada raggirando in tali ragionamenti; e dedotto opportunamente da quelle parole un nuovo luogo (a) *della moderazione del discorso*, lo tratta: vale a dire, quale sia la più comoda ragione della brevità, e della prolissità, e come l'una, o l'altra si debba biasimare o lodare. Due adunque sono queste digressioni: dell'uso della divisione, e del modo di costituire l'orazione con proporzione, e simmetria, acciocchè non sia troppo prolissa, o troppo breve. Assegna sollecitamente la cagione di queste digressioni, acciocchè questi ragionamenti forastieri non offuschino la luce del ragionamento principale. Quindi credo, che letto attentamente Platone, giudicheranno gli Eruditi essere una imperitissima vanità condannare un Filosofo prudentissimo, e che parla, se alcuno ve n'ha tra gli uomini che così parli, con sommo giudicio, (b) *di loquacità*; come alcuni fanno, i quali in questo stesso sono essi (per parlar con modestia) loquacissimi; e con un leggero e vano pregiudicio condannano il massimo dei Filosofi, ch'eglino o non hanno mai letto, o certamente non hanno giammai ben inteso. Ma di costoro è detto abbastanza.

Questa è allo incirca la somma delle digressioni. Essendovi pericolo per la debolezza dell'umano ingegno, che mescoliamo tra loro cose diverse e moltiplici, benchè notate di affezioni esterne quasi comuni; insegna esservi bisogno di gran giudicio nel differenziare, e distinguere le similitudini di quelle nature, per non prendere (c) *il sogno in luogo della visione*, cioè il falso in luogo del vero. La velocità è matrigna di ogni ben temperato giudicio, e perciò è necessario esaminare le cose con tranquillità. Espedita e sicura maniera d'investigare si è il seguitare i vestigi delle cose a noi note, coll'indicio delle quali arriviamo agli abiti delle cose oscure; e perciò nell'esaminare le nature delle cose grandi si devono adoprare gli esempj delle piccole. Questa è la regola di Platone. Nelle cose grandi sono utili ed espediti i proginnasmi delle piccole. Questi si formano col beneficio della divisione; della quale insegna questo esser l'uso. Quello il quale disegna d'insegnar rettamente alcuna cosa, dee esaminare la comune natura delle cose, cioè (d) *la comunione degli enti*, distribuendole tutte secondo le singolari loro specie; e considerare ancora le moltiplici loro similitudini, e dissimilitudini; finchè ritrovi la propria, e determinata natura delle cose, e la leghi col vincolo di un solo genere. Vale a dire come sono le sue stesse parole: (e) *Quando alcuno esamina la comunione delle cose, non deve cessare dalla ricerca, se prima non vede tutte le differenze, che sono nelle specie; e non deve chiudendo gli occhi cessare dalla considerazione delle molte dissimilitudini che appariscono, se prima non conosca e concepisca la propria, e definita natura della cosa, vincolata e riposta sotto un qualche determinato genere.* La divisione certamente è una via sicurissima di ritrovare la definizione propria, cioè vera ed opportuna, non un vagante ed incerto indicio, con cui i Sofisti intrudono negli animi degli uomini idoli, e sogni delle cose, non la verità delle medesime. E consistendo la definizione in un qualche certo genere definito colle sue differenze; perciò addita la strada di ritrovar il genere; e versando la divisione nel distinguere le forme, che sono contenute nella comunità di un medesimo genere, perciò Platone spiega più accuratamente la maniera di dividere le forme colle loro differenze, cioè (f) *colle differenze intermedie*.

Tratta con egual diligenza l'altra digressione da noi notata, intorno alla maniera di formar rettamente la orazione, insegnando, che si osservi (g) *la moderazione*; la quale si definisce un rapporto (h) *all'eccesso, ed al difetto*; cioè, che nulla ecceda, e nulla manchi; ma si costituisca l'Orazione con una chiara cognizione della cosa, e con una certa proporzione tra il più ed il meno. In somma non si deve condannare

(a) περὶ τῦ μετρίυ ἐν γόλοις. (b) ἀμετροεπείας.
(c) ὄναρ ἀντὶ τῦ ὕπαρ. (d) τῶν ὄντων κοινωνίαν.
(e) ὅταντις τὴν τῶν πολλῶν κοινωνίαν αἴσθηται, μὴ προαφίσθασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας ὁπόσαι ἐν εἴδεσι κεῖνται· τὰς δ' αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπύμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς περιβάλλῃ.
(f) τῇ διὰ μέσυ τομῇ. (g) τὸ μέτριον. (h) ὑπεροχῆς, ϗ ἐλλείψεως.

nare quella proliſſità coll'ajuto della quale ci rendiamo più inventori, e più Dialettici; vale a dire, diveniamo più atti e ad inventare, ed a ſpiegare più comodamente i ſentimenti degli animi noſtri. Queſte ſono in circa le ſomme delle digreſſioni, delle quali Platone nota diligentemente le occaſioni, e ſoggiunge la ragione del ſuo ordine, e come prima ſi allontani, e poi ritorni al principale ragionamento. Con diligenza poi ributta da sè la ignominia della ſuperflua loquacità. Perciò queſto Dialogo ſi chiama Logico: poichè oltre l'abbracciare la definizione della Politica, inſegna ancora molte coſe neceſſariſſime alla cognizione della maniera del diſputare; cioè, del genere, delle differenze, della definizione, della diviſione, del metodo. Ma per venire alla coſa, Platone ſecondo la forma del metodo di ſopra indicato ſi propone un eſempio del proginnaſma nell'arte del teſſere. Due capi ſi devono eſaminare: vale a dire (*a*) *le coſe proprie*, che appartengono propriamente alla natura della coſa propoſta; e le (*b*) *congiunte* con eſſa, ch' eſtrinſecamente ſe le uniſcono. Le prime ſono veramente le cauſe, le ſeconde, concauſe, che ſervono all' arte coi loro miniſterj; ſiccome diffuſamente eſpone con eſempj. Da una moltiplice diviſione raccoglie finalmente la definizione dell'arte del teſſere; e queſta definizione naſce dall'uſo, che ſi fa della diviſione, come abbiamo notato. Indi l'accomoda al ſuo iſtituto, e cerca le coſe proprie, e congiunte della Politica: e non potendo, com' è ſolito, valerſi della diviſione in due, reca varj membri di congiunti, che il Lettore potrà meglio raccoglier dal teſto. Dice, che nella ſocietà degli uomini queſti congiunti ſono utili in varie maniere, e in varie guiſe ſervono alla Politica. Platone li diſpone tutti al ſuo luogo, ed a cadauno aſſegna il ſuo grado. Finalmente viene ai proprj, che appartengono propriamente alla coſtituzione della Politica; e prima inſegna quale ſia (*c*) *la primitiva ed incompoſta ſpecie* della Politica, indi tratta dei varj modi della medeſima: imperocchè le ſocietà di tanti diverſi Popoli non ſi reggono tutte in un modo; ma ai varj genj degli uomini ſono ſtate ancora aſſegnate varie forme di amminiſtrazione; e così ſono nate le tre forme dei governi; Monarchia, Ariſtocrazia, e Democrazia, che hanno tutte i loro eccesſi. Imperocchè la Monarchia degenera in Tirannide: il governo degli ottimati in (*d*) *in governo di pochi*: quello del Popolo in (*e*) *governo tumultuario*. Sopra tutte queſte forme ſta quella primitiva ſpecie di Politica: dimodochè queſta è il fondamento di tutti i legittimi governi: Queſta ſpecie primitiva è (*f*) *la retta ragione del governo* per la quale quello, che ha la poteſtà di comandare o con le Leggi, o ſenza le Leggi in ogni forma di Repubblica giuſtamente comandi agli uomini conſenzienti, dando a cadauno il ſuo, ſenza alcun riguardo di perſone o povere, o ricche, ed a tutti ſecondo la equità renda ragione. Queſto ſolo è il vero e certo fondamento d' ogni governo: dimodochè ogni pubblica amminiſtrazione, che ſia priva di queſta retta ragione, è indegna di tal auguſto nome; ſebbene vi ſia la poteſtà e le Leggi, ſuſſiſta l'impero, venga preſtato l'oſſequio: non eſſendo lo ſplendore della poteſtà, e del comando quello che forma il governo, ma la comoda ed oneſta amminiſtrazione, dalla quale vien conſervato il genere umano. Si deve munire la Repubblica colle Leggi, ed è ufficio del Magiſtrato dominare ſecondo quelle. Ma ſi richiede in primo luogo, che il Politico comandi con giuſtizia, e con equità. Onde non tanto ſi ricercano le Leggi, quanto chi bene delle Leggi ſi ſerva; vale a dire, che (*g*) *la rettitudine dei Sovrani, anco ſenza le Leggi* è il capo principale per bene coſtituir la Repubblica. Il che acciò non ſembraſſe troppo aſpra coſa, eſpone più diffuſamente, formando una comparazione tra le Leggi, e l'arbitro e il moderatore di quelle. Quindi cadendo ſopra tutti gli uomini circoſtanze tanto varie e moltiplici, e non eſſendo le Leggi preſcritte a cadaun uomo ſingolarmente, ma in generale; ragion vuole, che nell'applicarle ſi abbia riguardo alle circoſtanze, e non ſi ſtabiliſca perpetuamente un ordine comune in coſe che non ſono comuni; ma ſi oſſervino le diſſimiglianze degli uomini, delle azioni, dei tempi, che non laſciano giammai in quiete le coſe umane. Quindi raccoglie, che appartenendo la facoltà di render ragione principalmente al Magiſtrato, egli deve per tutte le maniere provvedere e governare la ſocietà che gli è ſuddita ſecondo la preſcrizione delle Leggi (*h*) *tra loro convenute*: vale a dire che ſi accomodi ſecondo la equità, e la ragione alle Leggi, ch' eglino per convenzione, e libero conſenſo hanno ſtabilite, o confermate; e (*i*) *diligentemente cadauno aſſegni*

Tt 2 *quello*

(a) τὰ οἰκεῖα, (b) τὰ ξυγγενῆ. (c) τὸ πρωτογενὲς, ἢ ἀξύνθετον εἶδος.
(d) ὀλιγοκρατίαν. (e) ὀχλοκρατίαν. (f) ὀρθὸς λόγος πολιτείας.
(g) τῶν ἀρχόντων ὀρθότητα ἢ ἄνευ νόμων. (h) τῶν πρὸς ἀλλήλους ξυμβολαίων.
(i) ἀκριβῶς ἑνὶ ἑκάστῳ τὸ προσῆκον ἀποδιδοῖ.

quello che gli conviene; cioè, che esaminate prudentemente, e diligentemente le circostanze, renda ad ognuno quello ch'è suo secondo la equità, e la ragione, qualunque sia la forma delle Leggi scritte, o non scritte, d'istituto, o di consuetudine; essendo queste le sue parole: (*a*) *Nei costumi patrj non scritti, e scritti*. Se la Legge non viene temperata con questa prudenza, ed equità del Magistrato, ella è come un uomo ignorante ed ardito, che con impeto sconsigliato, niente riflettendo, ma temerariamente abbandonandosi, si lascia trasportare, ed in tal modo fa molte cose contro l'ordine, ed il fine delle Leggi medesime, essendo il sommo jus una somma ingiustizia. *E' dunque cosa ottima nella Repubblica*, (*b*) *non già che semplicemente abbiano forza le Leggi, ma che domini quello, il quale prudentemente giudica secondo le Leggi*. Varj rimedj si devono accomodare secondo le varie vicissitudini, che cadono nella vita umana; e perciò il buon Magistrato deve comandare ai sudditi colla mente, per somministrare opportunamente i rimedj delle Leggi ove le cose s'incontrano. Così conchiude questo luogo: quello essere governo retto, che non opera precisamente secondo la formula di alcune parole, ma secondo la forza ed il vigore dell'arte, e stabilisce secondo i comandamenti delle Leggi quello ch'è equo e giusto per la salute dei sudditi. Questa è adunque la specie primitiva del civile governo: tutte le altre sono imitazioni, ed immagini di quella; e quanto più ad essa si avvicinano, tanto sono migliori, e più eccellenti; e quanto se ne allontanano, sono inferiori. Dal governo in tal modo costituito vien concessa agli uomini una vita felice; dal contrario la vita umana, che per altro è soggetta a molte miserie, viene involta in altre nuove calamità. Applica poi il tutto a quelle tre amministrazioni di Repubblica, da noi già mentovate, Monarchia, Aristocrazia, Democrazia, tra le quali forma una comparazione, anteponendo alle altre il dominio d'un solo, in quanto ristretto nei vincoli delle buone Leggi, conseguisca ancora un buono interprete, e moderatore delle medesime; dice poi, che sarebbe il peggiore di tutti, se un Tiranno ottenesse l'impero. Sono le sue parole: (*c*) *La Monarchia congiunta coi buoni scritti, che chiamiamo Leggi, è l'ottima di tutti i governi; ma senza Leggi è aspra e gravissima; e rende aspro e gravissimo l'abitarvi*. Diremo più diffusamente a suo luogo della natura della Monarchia; e qui soltanto incidentemente avvertiamo quel che appartiene alla intelligenza di questo luogo. Quindi è chiaro, che la forma Regia del governo sovrasta a tutte le altre, essendo costrette le altre, nelle quali l'impero è appresso molti, siano gli ottimati, sia il Popolo, a rappresentare un qualche simolacro della Monarchia nell'amministrazione delle cose. Imperocchè tra gli ottimati vi deve essere un Presidente, acciocchè le cose ordinatamente si facciano; ed anco la stessa Democrazia nel Menesseno è definita un' Aristocrazia stabilita, e confermata dal consenso del Popolo; siccome apparisce dagli esempj di tutte le Repubbliche, e chiaramente della Romana, la quale nell'estreme circostanze si creava per governarla un Dittatore. Questo basti per dimostrare le cose proprie della Politica. Platone però aggiunge una nuova spiegazione di quelle cose, che chiama congiunte della Politica. Aveva detto dei varj gradi degli uffícj, che sono in una ben costumata Repubblica: ora tratta di quelli ajuti e presidj, coi quali la Repubblica si difende, vale a dire dell'Eloquenza, della Scienza militare, della Facoltà di render ragione; che sono tutto ministre della Politica, la quale conosce le opportunità, ed inopportunità delle cose, ed essendo ella veramente Padrona, ordina opportunamente ciaschedune cose.

Per ricercare le altre naturali affezioni della Politica, Platone insegna, che dalla moltiplice copia di cose varie la Politica forma una opportuna, ed adattata (*d*) *combinazione*; col qual nome, secondo l'antecedente esempio dell'arte del tessere, intende (*e*) *l'armonia, o consonanza* nella comunità della Repubblica costituita, come una certa temperatura secondo le varie circostanze. Insegna adunque essere la virtù il fondamento della Repubblica, la qual virtù si accomoda opportunamente per costituire cadauna parte della Repubblica. Imperocchè essendo molto dissimili i costumi di questa vita in tante diverse società degli uomini, viene in certo modo a formarsi una contraddizione delle virtù, delle quali si forma una qualche combinazione, e temperatura. Laonde siccome la pietà, e la giustizia hanno grandissima forza per regolar la Repubblica; così ancora è la modestia, e la fortezza; dimodochè il Magistrato coi buoni

(a) ἢ ἐν ἀγραμμάτοις πατρίοις ἔθεσι, ἢ ἐν γράμμασι.
(b) τὸ δ'ἄριςον οὐ τὰς νόμους ἰσχύειν, ἀλλ' ἄνδρα μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.
(c) Μοναρχία ζευχθεῖσα ἐν γράμμασιν ἀγαθοῖς, οὓς νόμους λέγομεν ἀρίςη πασῶν, ἄνομος δὲ, ᾗ χαλεπὴ, ᾗ βαρυτάτη ξυνοικῆσαι.
(d) ξυμπλοκὴν. (e) ἁρμονίαν, ovvero συναρμολογίαν.

buoni deve tranquillamente trattare, coi malvagi e dissoluti coraggiosamente, e risolutamente. Questa è la tela della Repubblica tessuta con una retta orditura di azioni modeste e virili, onde la comunità degli uomini composta di ogni genere di persone sia contenuta dall'autorità di un impero moderato; ed in questo modo, scansato il disordine delle cose, ch'è il più familiare contagio della società, gli uomini menino una vita felice, quanto è possibile, e fuggano quelle difficoltà alle quali sono tanto esposti. Così il nostro Filosofo forma in questo Dialogo una recapitolazione di tutta la disputa, notando il vero uso della medesima; e questo Dialogo è, come ho detto, il preliminare della vastissima dottrina compresa nel giro dei libri seguenti.

Assiomi, e Teoremi scielti da questa disputa.

ETICI.

1. Vi è una retta ragione della scienza civile sostegno di tutte le Leggi, primitiva ed individua idea della retta amministrazione.

2. Ogni privata, e pubblica amministrazione appoggiata a questo fondamento è buona e comoda; quella amministrazione, che ne è priva, è cattiva e perniciosa.

3. Tre sono le forme, o imitazioni del retto governo: Monarchia, Aristocrazia, e Democrazia; che hanno i loro eccessi, vale a dire, la Tirannia, il Dominio di Pochi, ed il Dominio confuso, e disordinato della Plebe.

4. La Monarchia è più eccellente di tutte, se sia temperata con buone Leggi, e secondo la forma di quelle sia bene, e prudentemente retta. E' peggiore di tutte se di quelle è priva. Laonde un buon Re è (a) come un Dio tra gli uomini.

5. Descrizione della Democrazia, e comparazione della medesima con la Monarchia.

6. La società del genere umano è una certa cosa augusta e stabile; e per stabilirla, o abbatterla è di grandissimo momento il Magistrato.

7. Nella perturbazione del genere umano, il quale era per perire dal suo disordine, Iddio ha assegnato il pubblico ordine del Magistrato per conservarlo. E perciò l'autorità dell'ordine pubblico è un singolar beneficio di Dio.

8. In ogni comunità di uomini si devono costituire le Leggi; e secondo la prescrizione delle medesime comporre il legittimo impero. Ma nulla giovano le Leggi senza i costumi. E perciò è necessario che le Leggi sieno dal Magistrato richiamate all'uso con la mente, e con la mansuetudine.

9. Quindi ancora nasce, che il Magistrato secondo le Leggi comanda, e contro le medesime pecca.

10. In due maniere può peccare il Magistrato contro le Leggi: o per malizia, o per imperizia: allora pecca per imperizia, quando egli imperitamente, opera alcuna cosa senza aver ben inteso la mente della Legge; pecca per malizia quando governando ingiustamente e dissolutamente, si serve della Legge per iscusa del suo malvagio, e tirannico genio.

11. Così la Legge è come un uomo ardito ed ignorante, quando a tutti si applica in una maniera medesima; e perciò anco osservando la forma della medesima spesso si pecca contro l'ordine ed intenzione di essa.

12. Non basta adunque, che vi sieno buone Leggi, se non vi sia ancora un opportuno interprete, ed arbitro delle medesime: il quale ben esaminate le circostanze delle cose, delle persone, dei fatti, e dei tempi assegni a cadauno quello, che se gli conviene, con una opportuna distribuzione di cadauna cosa.

13. Il buon Magistrato comanda ai popoli col loro consenso; il cattivo loro malgrado.

14. In ogni ben ordinata Repubblica dev'essere costituito un buon ordine di castighi, e di premj; acciocchè con quelli sieno raffrenati gli uomini cattivi, con questi i buoni sieno ritenuti nel loro dovere, e con più coraggio sieno eccitati all'acquisto della virtù.

15. Dai moltiplici ordini, e costumi degli uomini si forma nella Repubblica un'ottima temperatura congiunta, e combinata opportunamente da un vincolo di modestia, e di fortezza: e quindi nasce nella Repubblica un'ottima tessitura di tutti gli uomini, che alla loro maniera si uniscono, e si mantengono in questa comunità.

16. Il buon Magistrato fa, che gli uomini menino una vita felice, per quanto felicità vi può essere in questa vita. Al contrario il cattivo Magistrato rende del tutto intollerabile la vita già misera per sè stessa.

17. Con-

(a) οἷον θεὸς ἐξ ἀνθρώπων.

17. Congiunte della Politica sono la Eloquenza, la cognizione della Scienza militare, la Giurisprudenza; le quali tutte però vengono con sovrana autorità rette, e governate dalla scienza Civile, che determina le opportunità di tutte le cose.

METAFISICI.

18. L'Universo è creato da Dio per presiedere alle cose inferiori; ed in tal modo ha ottenuta dal Creatore una immortalità dipendente.

19. I varj movimenti e giri dell'Universo, fanno varie impressioni sopra le cose inferiori: vale a dire, sopra tutte le cose create, e sopra la società del genere umano.

20. Dio però vincola, e regge costantemente quelle mutazioni, come Signore sovrano di tutte le cose, per una particolare attenzione al genere umano.

21. Fu un tempo il genere umano nella sua età fiorita, e veramente aurea, che poi si è cangiata in età misera, e veramente ferrea.

22. Platone attribuisce la causa di quella età felice al moto uniforme; e la causa della vita infelice al moto contrario del Cielo. Questo è falso, non essendo il moto uniforme del Cielo causa della infelicità (della quale Dio Creatore è causa vera e certa) nè il moto contrario della infelicità; anzi la colpa di questa infelicità è nell'uomo.

23. Il disordine, che regna tra gli uomini è tanto grande, che Iddio fatto nemico dell'uomo ha quasi abbandonato il governo del Mondo; ma non lo ha abbandonato daddovero; ed in quel disordine del genere umano, postosi alla direzione del timone, veglia sopra le cose con la efficace sua provvidenza.

24. Si trovano in questo Dialogo alcune immagini della verità primitiva: essere l'uomo stato creato di terra, nudo, e senza ricovero, in condizione veramente aurea e felice; essere egli stato avvezzo a parlare con gli animali, ed essere stato intendentissimo di tutte le cose: non aver avuto bisogno degli ajuti esterni, dei quali ha bisogno al presente.

LOGICI.

25. Metodo di costituire una definizione. Primieramente si deve premettere il genere, cioè la comunione della cosa: indi si devono aggiungere le differenze, ch'egli chiama somigliante, e dissomigliante (a) *digressioni*, o *risugj*, per la forza distintiva che hanno, la quale serve a discernere la comunità del genere, ed a costituire ed indicare con certi indicj lo specifico delle cose, che Platone chiama (b) *dinotare la idea*, e *significare la specie*. Così si forma una opportuna definizione.

26. La divisione è un retto, ed opportuno metodo per costituire una definizione.

27. Opera della divisione si è richiamare ad una qualche natura, o idea di genere le cose comuni, cioè investigare e circuire, fintantochè si pervenga ad una primitiva, e propria.

28. Si deve dunque cercare la definizione per mezzo delle differenze intermedie coll'ajuto della divisione; e si erra quando troppo scrupolosamente si vanno investigando le cose minute.

29. Ogni ottima divisione dev' essere fatta in due se lo soffra la natura della cosa: altrimente si deve costituire, come lo richiederà la natura della cosa; e si devono ancora costituire molte parti della medesima.

30. Differenza tra la parte e la specie, se pur ve n'ha alcuna.

31. Dall'opportuno metodo del disputare si acquista la retta scienza, dimodochè si abbia la visione in luogo del sogno; lo che è veramente proprio dei Sofisti, i quali seguono ciò che veramente non è, vale a dire l'immagine dell'ente.

32. Una soverchia prolissità è massimamente sconvenevole ad un Filosofo; ma non si deve condannare ogni prolissità, come nemmeno lodare ogni brevità.

33. La moderazione è la regola per bene costituire l'orazione; questa moderazione è il convenevole: acciocchè nel ritrovare le cose acquistiamo più facilità, e diveniamo più Dialettici nello spiegarle.

34. La fretta è madrigna della soda scienza; e perciò al Filosofo è necessarissimo l'ozio.

35. La retta ragione del metodo richiede, che prima s'insegni la cosa materialmente, indi più accuratamente si tratti . . . .

36. Nelle digressioni si deve mostrare la occasione (c) *dello sviamento*, e prontamente avvertire il ritorno al primo ragionamento.

37. E' cosa turpe per un Filosofo fermarsi con troppa curiosità sopra i vocaboli.

SO-

(a) ἐκτροπάς, ovvero διαφυγάς.
(b) ἐπισφραγίζεσθαι μίαν ἰδέσθαι, καὶ ἐπισημαίνεσθαι εἶδος. (c) τῆς ἀποπλανήσεως.

SOCRATE, TEODORO, OSPITE, SOCRATE MINORE.

O Teodoro, (1) ti sono tenuto d'obbligo grande, avendomi tu fatto conoscere Teeteto, e quest' Ospite. *Teo.* Triplicemente peravventura, o Socrate, mi sarai tenuto, poichè ti averanno fornito l' uomo civile, ed il Filosofo. *So.* Me ne contento. Ma, o caro il mio Teodoro, dirèmo così noi di aver udito questo da te, uomo intendentissimo di computare, e di Geometria? *Teo.* In che modo, o Socrate? *So.* Cioè, che abbiamo posto qualunque di questi uomini della medesima stima; i quali nondimeno sono tra loro vie più lontani di onorevolezza, di quello che il si possa dichiarare quella proporzione della vostr' arte. *Teo.* O Socrate, per Ammone nostro Dio, tu parli bene, e ragionevolmente; ed ora mi hai fatto ricordevole del mio errore intorno al computare; ma io altra volta a te ne verrò per causa di questo. Or tu, o Ospite, non ti stancare in niun modo in gratificarci; ma eleggi di narrar a noi ordinatamente, se vuoi innanzi dell' uomo civile, o del Filosofo piuttosto. *Os.* O Teodoro, egli si dee far questo, poichè una volta abbiamo dato cominciamento; nè hassi a cessare, innanzichè non saremo pervenuti alla fine. Ma che si convien a me di fare di Teeteto? *Teo.* D' intorno a che? *Os.* Il lascieremo riposar noi; ed in vece di lui riceveremo Socrate compagno degli esercizj, e studj medesimi: o come consigli tu? *Teo.* Così come dicesti, prendilo. Conciossiachè essendo e gli uni, e gli altri di voi giovani, sopporterete più agevolmente ogni fatica con la intermissione. *So.* O Ospite in un certo modo a me pare che ambidue mi siano quasi parenti. Voi dite, che Teeteto mi assomiglia nella figura del volto; e con Socrate ancora, avendo io lo stesso nome, la denominazione ci dà una certa domestichezza. E convien a noi, come a parenti, il testificare lo stesso di buona voglia con la orazione. Con Teeteto jeri mi ritrovai al disputare, ed oggi l'ho udito risponder a quest' Ospite; ma con Socrate fino al presente non si è fatto nè l' una, nè l' altra cosa. Or fa mistieri ancora che si consi-

(1) Il proemio indica la unione di questo Dialogo col Teeteto, e col Sofista: il primo dei quali ha trattato del Filosofo, il secondo del Sofista. Introduce quell'Ospite di Elea, che parlava nel Sofista, forse per mostrare di riferir le sentenze degli altri. Sostituisce un certo Socratè minore in luogo di Teeteto per mantenere il decoro nella disputa: poichè *nelle conversazioni si deve riposare dopo aver parlato*; o come dice altrove, devono esservi *ἐν διατριβαῖς ἀνάπαυλαι λόγων*.

pubblici Medici può bastevolmente consigliar un privato; non è egli necessario, ch'ei si dinomini col nome della medesima arte, onde si denomina chi consiglia? *So.* Per certo sì. *Os.* Ma che? Se alcun privato è possente di ammonire, ed ammaestrare un Re di Città, non si dice egli aver lui quella scienza, nella quale dee valere chiunque regge? *So.* Diremo sì. *Os.* Or la scienza del vero Re è la disciplina regale. *So.* E' sì. *Os.* Chiunque la possiede, o eserciti carico pubblico, o se ne viva privato, adognimodo secondo questa perizia meritamente appellerassi regale. *So.* Meritamente. *Os.* Ed il padre della famiglia, ed il Signore sarà il medesimo. *So.* Il medesimo certo. *Os.* Dimmi, se importa, che la Città sia ampia, ovver ristretta per lo imperio? *So.* Niente importa. *Os.* Dunque una è la scienza di tutti costoro; il che poco fa ricercavamo; la quale non istimeremmo importar niente, se alcun la chiamasse regale, o civile, o disciplina famigliare. *So.* Niente nò. *Os.* (5) Di questo veramente non ne ha dubbio niuno, che ogni Re vaglia alla salute del Regno un non so che poca cosa colle mani, e col corpo rispetto all' intelligenza, ed alla fortezza dell'animo. *So.* E' cosa chiara. *Os.* Vuoi tu adunque, che diciamo, che sia il Re più accomodato alla scienza speculativa, che all' attiva, o al ministerio delle mani? *So.* Il voglio certo. *Os.* Dunque la scienza civile, e l'uomo civile, la regale, ed il regio accoglieremo in uno, come una cosa sola. *So.* E' manifesto. *Os.* (6) Or seguiteremo con ordine sì quello, che segue, se distingueremo la scienza speculativa. *So.* Adognimodo. *Os.* Attendi, ti prego, se vediamo in questa qualche refugio? *So.* Di qual sorte? *Os.* Cotale dico io. Per certo si ritrova alcuna facoltà di computare. *So.* Si ritrova, sì. *Os.* Quella, com'io mi penso, si è del numero di quelle, le quali versano nello speculare. *So.* In che modo nò? *Os.* Or daremo noi alla facoltà del computare, conoscente la differenza de' numeri, altr' opra, che il discernere, ed il giudicare le cose conosciute? *So.* Qual altra? *Os.* Conciossiachè ogni Architetto non sia egli operario, ma agli operarj signoreggi. *So.* Così è. *Os.* Mentre dà la cognizione, ma non il ministerio delle mani. *So.* Questo si è ancora vero. *Os.* Dunque ragionevolmente si dee dire partecipe di scienza conoscente. *So.* Sì certo. *Os.* Questo, com' io penso, pertiene al giudi-

(5) Applicazione della questione proposta alla divisione della scienza, ch'è assegnata. Insegna adunque l'Ospite, che il Politico, il Re, il Signore (i quali nomi stabilisce che sieno i medesimi) appartengono intieramente a quella parte della scienza, che ha chiamato conoscente *γνωστικὴν*; e ne rende la ragione: imperocchè il Politico per fare il suo ufficio non si serve delle mani, o delle altre parti del corpo; ma dell'anima, e della intelligenza.

(6) Dopo aver collocata la Politica nella parte conoscente, si dà a ricercare la natura di questa conoscente, e la soddivide in *κριτικὴν*, cioè *giudicante*, che consiste nel solo giudicio, e si considera semplicemente *θεωρητικὴν*, cioè *speculativa*, ed in *ἐπιτακτικὴν*, cioè *imperante*, la quale oltre il giudicio ha ancora la facoltà di comandare. Tutto questo illustra secondo il suo costume con esempj.

giudice, non di venir al fine, ed incontinente partirſi, qual computiſta; ma di attender, e di comandare a qualunque degli operarj un' opra acconcia, finchè arranno fornito quello, che ſi è comandato. *So.* Bene. *Oſ.* Non ſono tutte queſte ſpeculatrici, e qualunque ſeguono la ſcienza del computare? E queſti due generi fra loro differenti di giudicio, e d' imperio? *So.* Appariſcono sì. *Oſ.* Per la qual coſa, ſe nel divider, noi chiamaſſimo della cognizione univerſale una parte imperante, e l' altra giudicante; diremmo, che foſſe ſtata diviſa acconciamente? *So.* Per certo bene ſecondo il mio parere. *Oſ.* Pure a coloro, che comunemente fanno alcuna coſa, baſta lo accordarci. *So.* In che modo nò? *Oſ.* Dunque, finchè ſiamo in queſto concordi, ſono da tralaſciarſi le opinioni altrui. *So.* Al tutto. *Oſ.* (7) Deh dì in qual di queſte due arti convegna porſi l'uomo regale: dimmi o nella giudiciaria qual certo ſpettatore; o piuttoſto in quella, che comanda come ſignore? *So.* In queſta ſteſſa piuttoſto. *Oſ.* (8) Oltre ciò è da vederſi, ſe l' arte del dominare ſia in alcun modo differente: e mi pare così, che in quello ch'è l'oſtiere differente da colui, che vende le proprie coſe, nello ſteſſo ſia differente il genere de' Re da quel de' banditori. *So.* In che modo? *Oſ.* Gli oſtieri ricevendo le opere altrui vendute innanzi, di nuovo le vendon eſſi. *So.* Ciò è vero. *Oſ.* Non altrimenti il genere de' banditori, ricevendo i penſieri altrui, ad altri ſecondariamente li comanda di nuovo. *So.* Così è veriſſimo. *Oſ.* Or meſcoleremo noi la facoltà regale colla facoltà dello interpretare, del comandare, ed indovinare, del banditore, e con molte arti della medeſima ſorte, le quali tutte tengono il comandare: o vuoi piuttoſto, che ſecondo il paragone antedetto con alcuna comparazione macchiniamo ancora il nome: poichè il genere di coloro, i quali a sè ſteſſi comandano le coſe proprie, è quaſi ſenza nome; ed in queſta guiſa li dividiamo, ponendo il genere regale nel numero di chi comandano le coſe loro a sè ſteſſi, non ſi curando noi di niun' altra coſa, e permettendo, che altri vi ponga altro nome: concioſſiachè abbiamo preſo a ragionare per cauſa del Principe, e non del contrario. *So.* Veramente. *Oſ.* (9) Dunque poichè

(7) Attribuiſce al Politico quella parte della ſcienza conoſcente, che ha chiamata imperante.

(8) Illuſtra la ſcienza imperante con una nuova ſoddiviſione; altra eſſere puramente, e ſemplicemente imperante, altra eſſere *αὐτεπιτακτικὴν imperante da sè medeſima*, ovvero *di quelli che comandano le coſe da sè ſteſſi*, e che preſiede al mero e ſommo impero; nel qual genere pone il Politico; ſtando eſſo ſopra tutti quelli, che hanno qualche poteſtà nella Repubblica, circoſcrivendo l' impero di eſſi. Per dimoſtrare queſto ufficio del ſommo Magiſtrato ſi ſerve di un nuovo vocabolo chiamando *imperante da sè medeſima* l'autorità del ſommo Magiſtrato. Queſta è la terza parte della diviſione; dimodochè la Politica è *αὐτεπιτακτικὴ*, o ſia *imperante da sè medeſima*. Tralaſcia la parte oppoſta, perchè non appartiene al ſuo iſtituto.

(9) Quarta parte della ſoddiviſione: che il Politico ha quaſi per ſoggetto della ſua amminiſtrazione gli animali, e particolarmente quell'animale, ch'è più adattato alla ſocietà, cioè l'uomo. Prende ragione di queſt'ordine con queſta regola; Tutto quello

poichè mediocremente è ſtato diſtinto queſto da quelli, e ridotto dallo ſtraniere al proprio, di nuovo è da dividerſi, ſe ora ritroviamo in lui alcuna diviſione, la qual ſi ricevi. *So.* Grandemente. *Oſ.* E pure ci è avviſo di tenerla: dunque mi ſegui dividendo. *So.* Ove ti ſeguirò? *Oſ.* Tutti quelli Principi, i quali noi conſidereremo, che ſi ſervono dell' ordinare, non troveremo noi forſe, che ſi ordina da loro, perchè ſi faccia alcuna coſa? *So.* Senza dubbio. *Oſ.* Egli non è al tutto malagevole il dividere in due parti tutte le coſe, che ſi fanno. *So.* In che modo? *Oſ.* Eſſerne d' eſſe parte animate, e parte inanimate. *So.* E' coſa chiara. *Oſ.* Se noi vogliamo divider in queſte membra la parte imperatoria della facoltà ſignoreggiante, dividiamola. *So.* In quali? *Oſ.* Pongaſi una parte di lei nella generazione delle coſe inanimate, e l' altra nella generazione delle animate; e così il tutto in due parti ſi partirà. *So.* Al tutto sì. *Oſ.* Dunque una parte d'eſſe laſciamo da parte, e prendendone l' altra, di nuovo la medeſima dividiamola tutta in due. *So.* Qual di quelle ſtimi tu, che ſi debba prendere. *Oſ.* Quella, la qual ſignoreggia intorno agli animali: perciocchè nè alla ſcienza regale conviene governar le coſe inanimate alla ſomiglianza dell' Architettonico; ma ciò, ch' è più generoſo tra tutti gli animali; e la poteſtà di lei d' intorno a queſti ſe ne verſa. *So.* Beniſſimo. *Oſ.* Nondimeno della generazione, e nodrimento degli animali, una parte vediamo eſſer il nodrimento d' un ſolo, l' altra la cura comune degli animali del gregge. *So.* Bene. *Oſ.* Il civile poi non privatamente prende penſiero di ciaſcheduno, come chi ſtimola il bue, o il miniſtro, il quale ſtreglia il cavallo; ma fa l' ufficio ſimile a colui, che paſce i buoi, ovvero i cavalli. *So.* Ciò che ora ſi è detto, appar vero. *Oſ.* (10) Dimmi, ſe del nodrimento degli animali chiamiamo quello nodrimento di gregge, il quale li nodriſce a ſchiera, oppur nodrimento comune? *So.* E l' uno, e l' altro avviene, che ſi uſurpi parlando. *Oſ.* Socrate, tu hai riſpoſto eccellentemente; e ſe ſchiverai la curioſità delle parole, nella vecchiezza riuſcirai oltremodo più ricco di ſapienza. Per la qual coſa al preſente ſi dee fare come tu comandi: ma

lo che ſi fa, ſi fa per cauſa di qualcheduno: imperocchè col nome γενέσεως, cioè di *generazione* intende τὸ γιγνόμενον, ovvero ὑποκείμενον, *ciò che ſi fa, o il ſoggetto*. La quarta differenza della Politica ſi è, ch' eſſa ſia ἀγελαιοτροφικὴ, cioè *nutritiva degli animali a ſchiera*; vale a dire, che preſieda a reggere, e governare la ſocietà.

(10) Attribuendo all' uomo quella quarta ſpecie di ſcienza nutritiva degli animali in frotta; ma però in ſenſo, che s' intenda del ſolo uomo; a bello ſtudio interroga intorno alla parte oppoſta Socrate minore, il quale con troppa fretta inconſideratamente riſponde, che ἀγελαιοτροφία, cioè *nutrimento in frotta* appartiene agli uomini, ed anco agli animali: ma queſta diviſione ſi tralaſcia, perchè non appartiene all' iſtituto propoſto. Imperocchè la Politica regge truppe d' uomini, non di bruti. Inſegna adunque una regola di Dialettica: che la diviſione ſi deve fare col mezzo delle differenze intermedie, e non ricercare le più minute; ma ſi devono ritrovare le idee, o ſia le ſpecie con i veri veſtigj delle coſe: il quale è il fine della diviſione. E tutto queſto illuſtra con eſempj.

dimmi, vedi tu, in che modo, dimostrando alcuno un doppio nodrimento di gregge, sarebbe, che quello che in ambidue s' investigasse intorno a quello, che al presente si è proposto, nell'altro di essi si cercasse dipoi? *So.* Sforzerommi veramente, ed oggimmai mi pare che sia altro il cibo degli uomini, ed altro de' bruti. *Os.* Adognimodo prontamente, e fortemente tu hai fatto la separazione; nondimeno ad ogni potere è da schivarsi da noi, che per lo innanzi non ci avvegna questo. *So.* Che avvertisci tu a doversi schivare? *Os.* Acciò non separiamo una picciola particella contro le amplissime, e le moltissime, nè la prendiamo senza specie; ma tenga la parte insieme la specie; essendo bellissimo il separar incontinente quello, che si cerca, dalle altre cose, se pure ciò si faccia bene: come tu poco fa giudicando intorno alla divisione, in dividere ti affrettasti, vedendo il sermone, che inclinava agli uomini. Finalmente, o amico, non è cosa molto sicura lo investigare tutte le cose all' ultimo troppo sottilmente; ma giova procedere per lo mezzo partendo: conciossiachè più agevolmente, e meglio ritroviamo così l'idee. Tutto questo poi pertiene alle questioni presenti. *So.* In che guisa, o Ospite, dì tu questo? *Os.* Dobbiamo sforzarsi di dichiararlo più chiaramente per lo amore, che si porta allo ingegno tuo. Egli è cosa impossibile che si dichiari al presente così ciò, ch'è stato proposto, che non vi manchi niente; ma per dilucidazione di questo sarà bisogno, che ci sforziamo alquanto in ispinger innanzi la cosa un poco più. *So.* Dunque che danni tu in questa nostra divisione? *Os.* Non so che tale, come se alcuno tentando di partire in due il genere umano, non altrimenti il partisse, che il si divida la moltitudine di coloro, che qui si ritrovano; separando il genere de'Greci, come uno da tutti gli altri, e segnando tutti gli altri generi innumerabili, nè tra loro uniti in niuna comunicanza di lingua, con un nome di barbari; e per questa denominazione sola estimassero ancora, che uno fosse questo genere tutto. Oltracciò simigliante sarebbe, se alcun volendo dividere il numero in due specie, si prendesse dieci mille degli altri separati, separandoli come una specie; e ponendo al rimanente tutto un sol nome, di nuovo volesse, che per questa denominazione, ei fosse un genere solo. Ma meglio, e più agevolmente si farebbe la divisione per le specie, che per due membra: se alcuno dividesse il numero per lo pari, e per lo dispari, o il genere degli uomini per lo maschio, e per la femmina. Ma i Lidj, ed i Frigj, o alcuni altri allora separerebbe dagli altri tutti, quando gli mancasse il genere, ed insieme la parte dell' una, e dell' altra di quelle cose, che fossero state separate. *So.* (11) Tu parli saputamente, o Ospite;

(11) Digressione intorno alla differenza della specie, e della parte; la quale, se ve n'è, è leggerissima. Rende ragione di questa digressione, e ritorna al principale ragionamento.

te; ma dimostra in che modo alcun potesse conoscere più chiaramente, che non fosse la medesima, ma altra cosa tra loro, la parte, ed il genere. *Os.* O Socrate ottimo fra gli uomini, non è lieve ciò, che tu comandi. Ora si siamo dipartiti dal soggetto più lunge di quello, che ci conveniva; e tu comandi ancora, che si vadi più oltre vagando. Or, com' è convenevole, ritorniamo di nuovo il ragionamento d' onde partimmo. A queste cose altra volta, trovatosi ozio, ritorneremo come per certe vestigia; nonpertanto, o Socrate, diligentemente da ciò ti guarderai, di non pensar di aver udito da me alcuna cosa determinata intorno a questo. *So.* Intorno a che? *Os.* Che tra loro siano differenti la parte, e la specie. *So.* Perchè? *Os.* Qualunque è specie di alcuna cosa, necessario è che sia ancora parte della medesima, di cui si dice esser specie; ma che la parte sia specie, egli non è necessario. O Socrate, afferma tu, ch' io dica piuttosto in questa, che in quella guisa. *So.* Si farà come comandi. *Os.* Or dimmi poi. *So.* Che? *Os.* Questo, dico, onde qui siamo colla digressione venuti: perciocchè mi stimo, che per quella cagione fino a qui si siamo trasviati, perchè addimandando tu quale nodrimento di gregge ne' membri si dividesse, molto prontamente rispondesti, che due generi erano degli animali, l' uno degli uomini, l' altro di tutte le bestie insieme. *So.* Egli è vero. *Os.* E allora mi fu avviso, levatone da te una parte, che tu abbia pensato, che perciò si dovesse porre tutto il rimanente un genere d' animali, perchè potevi appellarli tutti con un certo nome comune, mentre li chiamavi bruti. *So.* Così fu fatto. *Os.* O Socrate sopra tutti fortissimo, questo non altrimenti è avviso, che se ne stia, che se qualch' altro animale come la gru, o alcun altro tale partecipe di prudenza, nel medesimo modo che tu fai, chiamasse le gru, ponendole come un genere opposto agli altri animali, e magnificando sè stesso; ma comprendendo in uno gli altri con gli uomini, niente altro li chiamasse peravventura, che bruti. Per la qual cosa sforziamoci noi di declinare da tutti gli errori sì fatti. *So.* Per quale strada? *Os.* Non dividendo tutto l' universo genere degli animali, affine meno patiamo questo. *So.* Non conviensi. *Os.* Or così dianzi peccato abbiamo. *So.* Come? *Os.* Si fè chiaro, che quella parte della scienza contemplativa, la qual pertiene al signoreggiare, era di quel genere, che tiene la cura degli animali; nondimeno degli animali gregali: non è così? *So.* Così certo. *Os.* Per la qual cosa ancora allora fu distinto tutto il genere degli animali in fiero, e mansueto: conciossiachè quelli, che da natura sono ordinati così, che si possano render mansueti, sono chiamati domestici; ma gli altri selvaggi. *So.* Eccellentemente. *Os.* Quella scienza poi, la qual noi cerchiamo, si ritrovava, e si ritrova ne' domestici; e nondimeno è da cercarsi d'intorno al genere degli animali sociabili. *So.* In vero sì. *Os.* Dunque non dividiamo

come

come allora, avendo insieme a tutte le cose riguardo, nè affrettiamoci troppo nel partire, acciò tosto perveniamo alla civile, avvegnachè la troppo fretta fece, che al presente ci avvenisse quello, che si dice in proverbio. *So.* Che cosa? *Os.* Che tuttochè la dividessimo bene, tuttavia per non esser andati noi riposatamente, più tardi la forniamo. *So.* O Ospite, in cotal guisa si fe meritamente. *Os.* Or così se ne stia questo. (12) Ma di nuovo facendosi da capo sforziamoci di dividere il comune nodrimento degli animali: perciocchè peravventura il ragionamento a passo a passo condotto al suo fine, più chiaramente dimostrerà quello, che tu desideri grandemente. Rispondi a questo. *So.* Che risponderei io? *Os.* Tu hai udito questo spesse volte da alcuni: conciossiachè io non istimo, che tu ti sii ritrovato presente a coloro, i quali intorno al Nilo rendono i pesci mansueti, o intorno a' laghi regali; ma quello, che si fa d' intorno a'fonti, peravventura tu stesso l'hai sentito. *So.* E queste cose ho io stesso vedute, e quelle da molti intese. *Os.* Più oltre, che alcuni pascano le schiere delle oche, e delle gru, tuttochè tu non ti sia versato ne' campi di Tessaglia, tuttavia l'hai inteso, e credo ch' egli sia. *So.* Senza dubbio. *Os.* Ciò con questo fine ti ho addimandato, perchè quella custodia, la quale si fa a schiera degli animali, parte pare che sia d' acquatici, e parte di terrestri. *So.* E' veramente. *Os.* Assentisci tu, che sia da distinguersi così la scienza del comun nodrimento del gregge; dimodochè una parte nodrisca gli animali umidi, e l' altra i secchi? *So.* Vi assentisco, sì. *Os.* Ma qual arte risguardi la diligenza regale noi non la cercheremo, essendo ad ognun manifesto. *So.* Ad ognuno sì. *Os.* Ognuno dunque specialmente distinguerebbe il genere di quelli, che si nodriscono col cibo secco, dal nodrimento del gregge. *So.* In che modo? *Os.* Distinguendolo col volatile, e col pedestre. *So.* Così se ne sta la verità. *Os.* Ma che? Si ha egli a cercare la facoltà civile, come la pedestre: o non stimi tu, che l' aver questa opinione sia cosa stolidissima, per dir così? *So.* Così stimo io. *Os.* Più oltre dobbiamo in due parti partire, alla somiglianza del numero pari la cura del genere, che cammina. *So.* Egli è cosa manifesta. *Os.* (13) Or pare, che due strade ci possano condur colà, ove tende il nostro sermone: l' una per certo breve sentiero, mentre divide la particella ristretta dalla speciosa; l' altra poi per un più lungo giro, mentre osserva quel precetto antedetto di fare la divisione per lo mezzo. Egli ci è lecito

(12) Nuova divisione di quella specie, che attribuisce alla Politica come genere, in ὑγροτροφικὴν, e ξηροτροφικὴν, cioè *nutritiva di animali umidi, e nutritiva di animali secchi.*

(13) Due strade di ritrovare le specie: l'una col mezzo delle differenze intermedie (ch'egli chiama *μεσοτομεῖν* tagliar a mezzo) la qual è più accurata; l' altra quando nel dividere pigliamo solamente le specie prossime; la quale è più spedita, e più breve.

to d' entrare in qual di esse vogliamo noi. *So.* O è egli impossibile andarsene e per l' una, e per l' altra? *Os.* Insieme sì, o giovane maraviglioso; ma separatamente è chiaro, ch' è possibile. *So.* Dunque io eleggo e l' una, e l' altra in disparte. *Os.* Questo è agevol cosa, essendo picciolo ciò, che rimane. Per certo nel principio, e nel mezzo del viaggio ci sarebbe stato duro questo comandamento; ma al presente, poichè così ci pare, mettiamoci prima nella via più lunga: conciossiachè essendo noi freschi, forniremo più agevolmente il viaggio lungo. Sicchè vedi questa distinzione. *So.* Dì pure. *Os.* (14) Quanti de' pedestri camminano di compagnia sono divisi da' mansueti naturalmente. *So.* Come? *Os.* Così, perchè la generazione di questi è senza corna, di quelli con corna. *So.* Apparisce. *Os.* Assegna con ragione la condizione e dell' una, e dell' altra parte, dividendo la cura di quelli, che camminano: perciocchè se vorrai nominarla, tu averai un intrico maggiore del convenevole. *So.* Dunque come stimi, che si abbia a dire? *Os.* Così, conciossiacosachè la scienza della cura di quelli, che camminano, sia in due parti distinta: l'una è nella parte riposta del gregge, che tiene le corna, l'altra in quella, che non le ha. *So.* In cotal guisa siane detto questo, essendosi egli dichiarato bastevolmente. *Os.* Anzi egli è manifesto, che sia pastor il Re di certo gregge privo di corna. *So.* E' manifesto sì. *Os.* Per la qual cosa questa parte di gregge partendo, sforziamoci di dar a lui quello, che se gli conviene. *So.* Adognimodo. *Os.* (15) Dimmi, se piace a te di dividerla colla differenza de' piedi sodi, o fessi; o piuttosto colla propria generazione, o colla comune? Perciocchè tu intendi. *So.* Che cosa? *Os.* Che il genere de' cavalli, e degli asini è atto a generare l'uno dell' altro. *So.* Per certo sì. *Os.* Ma gli altri animali domestici, e del genere sociabile, senza la diversa mescolanza, generano solamente tra loro. *So.* Egli è a ciascheduno manifesto. *Os.* Ma che? Pare a te che il civile abbia cura della natura, che genera in comune, o nella propria specie? *So.* Senza dubbio della pura, e semplice. *Os.* Or come nelle cose antedette si è fatto fin qui, dobbiamo, come pare, partir in due membra questa natura d' animali. *So.* Conviensi. *Os.* Perciocchè tutto questo genere d' animale mansueto, e gregale, il quale chiamiamo domestico, oggimai l' abbiamo separato, eccettuatone due generi; il genere poi de' cani non è lecito che si annoveri fra gli animali gregali. *So.* Per certo nò; ma in che modo questi due divideremo

(14) Nuova divisione πεζονομικῆς in ἀκεράτων, e κερασφόρων; cioè *dell' arte di nodrire gli animali che camminano, in animali cornuti, e non cornuti.*

(15) Divisione degli animali, che camminano in σχιστὸν, μώνυχα, cioè *in quelli che hanno i piedi fessi, e quelli che gli hanno uniti, ovvero che hanno ugna soda*; e in κοινογενὲς, e ἰδιογενὲς, cioè *in quelli che nascono da generazione comune, ed in quelli, che nascono da generazione propria.*

deremo? *Of.* (16) Così diss'io, come conviene, che tu, e Teeteto li separiate, essendo versati nella Geometria. *So.* Con che? *Of.* Col diametro, e di nuovo col diametro del diametro. *So.* Come hai tu detto cotesto? *Of.* Dimmi, la natura del genere umano è ordinata ella altrimenti dalla natura al progresso, che sia in potenza il diametro di due piedi? *So.* Non altrimenti. *Of.* Di nuovo la condizione del genere rimanente si è diametro secondo la potenza della nostra potenza, essendo per natura fatta due volte con due piedi. *So.* Non vi è niuno impedimento, ch'ella non sia sì fatta; ed intendo appena omai ciò, che tu ti voglia dimostrare. *Of.* Più oltre vediamo noi, o Socrate, quello, che nell'antedetta divisione ci sia avvenuto degno di riso? *So.* Qual cosa? *Of.* (17) Il genere degli uomini mescolato correre di compagnia col genere sopra tutti generosissimo, e benignissimo. *So.* Veggolo, e chiaramente, quanto egli sia cosa disconvenevole. *Of.* O non è egli verisimile, che quelle cose, che sono tardissime, se ne giungano l'ultime? *So.* Verisimile sì. *Of.* Ma questo non consideriamo, che più pare ridicoloso il Re, correndo di compagnia col gregge, ed insieme ancora con uno degli uomini esercitato ottimamente alla facilità della vita. *So.* Anzi adognimodo sì. *Of.* Ora quello si fa chiaramente manifesto, o Socrate, il che si disse nella quistione intorno al Sofista. *So.* Quale è cotesto? *Of.* Che una tal maniera di disputare con metodo, non più cura il grazioso, che quello ch'è il contrario, nè più stima il maggior, che il minore; ma sempre per sè fornisce quello, che verissimo è. *So.* Apparisce. *Of.* Dunque affine tu non mi riprenda, avendomi addimandato innanzi, qual fosse la più breve via, ne verrò prima alla difinizione del Re. *So.* Adognimodo. *Of.* (18) Dico adunque, che sarebbe stato mistieri che si dividesse dianzi l'animale, che cammina, in animal di due piedi, e di quattro: e conciossiachè se ne rimanesse l'uomo allora col solo volatile; di nuovo si dividesse lo stesso genere di due piedi nel nudo, e nell'avente le penne. Fornita questa distinzione, e mostrata l'arte curatrice degli uomini, oggimai a lui si facesse presidente il civile, e regio uomo, qual auriga, e li si dessero le redine, ed i governi della Città, quasi sia questa scienza propria di lui. *So.* Or tu bene, e non altrimentichè debito, mi hai pagato di questa orazione; aggiuntavi, ed affatto.

(16) Attribuendo al Politico gli animali, che nascono da generazione propria, e non mista, li divide di nuovo in animali *δίποδα*, e *τετράποδα*, cioè *bipedi*, e *quadrupedi*; ed illustra, secondo il suo costume, questa divisione con un esempio geometrico.

(17) Scusa la prolissità delle sue divisioni affettata per altro, ed odiosa particolarmente per un Filosofo; quando non v'intervenga qualche legittima ragione.

(18) Dividendo di nuovo la scienza di nodrire gli animali pedestri, viene finalmente all'ultima differenza, che cercava *ἀνθρωπονομικὴν*, cioè *curatrice degli uomini*, ch'è vera, e specifica.

fatto fornita la digreſſione in luogo di uſura. *Of.* (19) Per la qual coſa deh riduciamo inſieme dal principio alla fine la diſinizione d' intorno al nome dell' arte del civile. *So.* Al tutto. *Of.* Dunque una parte di quella ſcienza, la qual verſa nel conoſcere, ſi è la perizia dell' ordinare; a queſta è ſoggetta quella facoltà, la quale ordina da sè, e per sè ſteſſa; a queſta il nodrimento degli animali, non picciol genere; a queſta medeſimamente il nodrimento del gregge; a queſta finalmente il nodrimento degli animali, che camminano; a queſta di nuovo quella ſpecie, la qual nodriſce gli animali privi di corna: egli neceſſario è, che la parte triplice di lei abbracci pochiſſimo, ſe alcuno con un nome ſolo la voglia comprendere, chiamandola ſcienza di paſcere il genere ſemplice; la cui porzione ſolamente paſcendo gli uomini del gregge di due piedi, la ſteſſa è la facoltà del ſignoreggiare, che cerchiamo; la quale parimente nominiamo regale, e civile. *So.* Al tutto. *Of.* O Socrate, peravventura ſi è fatto ciò veramente da noi, come poco fa tu diceſti? *So.* Intorno a che? *Of.* (20) Che quello, che abbiamo propoſto ſi ſia detto al tutto baſtevolmente, o nella quiſtione ciò ſi ſia maſſimamente tralaſciato; cioè, che in un certo modo ſi ſia detta la ragione; nondimeno non compiutamente fornita? *So.* In che modo dì tu queſto? *Of.* Sforzerommi di dichiarar più chiaramente quello, ch' io ſento. *So.* Dì oggimai. *Of.* Dunque eſſendoſi fatto manifeſto, che foſſero molte le arti de' paſtori, una certa di quelle era la diſciplina civile, e la cuſtodia d' un gregge ſolo. *So.* Veramente. *Of.* Queſta dimoſtrato abbiamo non eſſer nodrimento nè di cavalli, nè anco d' altri animali bruti; ma ſolamente d' uomini in comune. *So.* Queſto ancora. *Of.* Sicchè vediamo la propria differenza di tutti i paſtori, e de' Regi. *So.* Quale? *Of.* Se alcun degli altri, avendo il nome di un' altra arte, ſi attribuiſſe il nodrimento in comune del gregge; che ſi dovrebbe egli dire? *So.* In che modo dì tu? *Of.* Se i mercatanti, dico io, gli agricoltori, ed i fornari, ed appreſſo i Gimnaſtici, ed i Medici, i quali tu ſai, che tengono la cura delle coſe umane, e chiamati gli abbiamo Politici, contendeſſero tutti inſieme; affermando, ch' eſſi tengono cura del nodrimento umano, e non ſolo degli uomini gregali, ma ancora de' capi medeſimi. *So.* Dunque direbbero eſſi bene? *Of.* Peravventura; e queſto conſideriamo,

(19) Riduzione di tutte le antecedenti diviſioni, dalle quali ſi raccoglie queſta definizione: che la Politica è *κοινοτροφικὴ, ἀνθρωπονομικὴ*, cioè *un' arte di nutrire gli uomini in comune.*

(20) Avvertiſce opportunamente, che dall'antecedente diviſione non ſi deduce perfettamente la definizione del Re, o del Politico; ma che ſolamente è ſtata una materiale deſcrizione. Imperocchè moſtra, che la cura della comunità, e del genere umano non ſolo appartiene ad un Re, e a un Politico, ma ancora ad altri; e che perciò queſta non è la vera definizione, la quale deve moſtrare *τὸ ἀμιγὲς, καὶ τὸ πρωτογενὲς*, *ciò ch'è particolare, e primario delle coſe*, tolto via intieramente tutto ciò, ch'è comune. Quindi adunque ſi prepara la ſtrada ad un'altra definizione.

sapendo noi, che col bisolco di queste cose niun contende, essendo egli senza contrasto pastor dell' armento, egli colui, che ha cura de' buoi, egli medico, egli pronuba, ed egli solo intendente dell' arte della comare, e di ciò, che pertiene alla pienezza, ed al parto di quelli, che nascono. Più oltre niuno meglio co' giuochi, e con musica diletta, guida, ed addolcisce lo armento, in quanto n'è capace la natura di lui, esercitando la musica del suo gregge o con organi, o colla bocca sola. E la medesima ragione è di tutti gli altri pastori: non è così? *So.* Benissimo sì. *Os.* In che modo adunque quel ragionamento del Re par retto, ed intiero, quando poniamo quel pastore, e nodritoro dell' umano gregge, separandolo solo dagli altri, dubitandone ciò altri infiniti? *So.* In niun modo nò. *Os.* Or abbiamo poco fa dubitato ragionevolmente, sospettando di non introdur solamente certa figura di Re, nè tuttavia di perfettamente difinire ancora lo stesso civile; se non comprendessimo prima quali fossero coloro, i quali s' intricano con esso lui, e fanno professione di non esser manco ch' egli pastori; e da quelli separandone il Re, no'l dimostrassimo solo a parte puro. *So.* In vero bene. *Os.* Questo adunque, o Socrate, si dee fare da noi, se non vogliamo nel fin del sermone riportarne infamia. *So.* In modo niuno si dee far questo. *Os.* (21) Di nuovo adunque ci abbiamo noi a mètter da capo per cert' altra strada. *So.* Per quale? *Os.* Frammettendo quasi certo giuoco tra queste cose: perciocchè fa mistieri che si vagliamo d' una gran parte d' una favola lunga; e si fornisca ciò, che rimane, come si fè dianzi, cavando sempre la parte della parte; ed in cotal guisa ci conduciamo all'ultimo, il che si ricerca. *So.* Veramente sì. *Os.* Or oggimai ricevi cogli orecchi attenti la favoletta, il che sogliono far i fanciulli; non essendo tu dagli anni puerili lontano molto. *So.* Deh dì. *Os.* Egli fu, ed ancora sarà molta la memoria delle cose antiche, e tra le altre di quel prodigio memorabile, il quale si racconta intorno alla contesa di Atreo, e di Tieste: perciocchè tu hai udito, e ti dei ricordare ciò, che dicono esser allora avvenuto. *So.* Dimmi, dì tu peravventura del segno dell' agnella d'oro

(21) Disegnando una più accurata definizione del Politico, per notare con questa la origine, e le cagioni di esso, ripete la cosa da un più alto principio introducendo, com'egli dice, una certa favola, il fine della quale si è insegnare, da chi, e per qual fine sia stato istituito nel genere umano il buon ordine dei Magistrati. Laonde così descrive la natura, e le mutazioni dell' Universo, il quale conosce essere stato creato, e venir governato da Dio; ed insegna esservi stata un' età d'oro quasi *ἀκμὴν*, ἢ ἡλικίαν, cioè *fiore dell' età* delle cose, nella quale non vi era bisogno di Magistrati: ma in questa misera, e sconsigliata età è necessarissimo l'ordine dei Magistrati; essendo questo stato da Dio tra gli uomini costituito per iscansare i disordini di una vita sregolata, e dissoluta, la quale è la corruzione, e danno imminente. Qui vi sono molti vestigj della verità primitiva, come abbiamo notato nell'argomento. Adunque il primo Teorema di questa favola si è: che l'Universo ha molti movimenti, i quali sono da Dio governati; da quei movimenti nascono varie mutazioni, non solamente nella natura, ma ancora nel genere umano.

d'oro ? *Of.* In niun modo nò; ma della mutazione del occaso, e del nascimento del Sole, e delle altre stelle: conciossiachè allora tramontavano, onde ora vi nascono, ed in contrario modo sorgevan esse. Allora dando Dio testimonio ad Atreo cambiò il Cielo in cotesta figura. *So.* E questo si racconta. *Of.* Più oltre udimmo da molti del Regno di Saturno. *So.* Da molti certo. *Of.* Ma che? Non si generavano quegli antichi dalla terra, e non già l'uno dall'altro? *So.* Questo ancora si narra nelle cose antiche. *Of.* Queste cose tutte nascono dal medesimo affetto, ed oltre a queste infinite altre di gran lunga più maravigliose; ma per la grandezza del tempo parte ne son estinte, parte sono state dette dissipate l'una dall'altra. Ma di quell'affettò, che di tutte queste n'è cagione, niuno non ne ha parlato; ma hora il si ha a dire, dovendo convenir egli al dimostrare il Re. *So.* Tu parli eccellentemente. Dunque riferiscilo, nè tralascierai alcuna cosa. *Of.* Odi oggimai. Tutto quest' Universo altra volta regge, governa, e ruota lo stesso Dio; ed altra volta lo abbandona, quando i giri del Mondo averanno fornito i corsi al tempo loro decenti. Il Mondo allora poi si rivoglie in contrario da sè con libero movimento: perciocchè egli è animale, ed ebbe in sorte la prudenza da colui, il quale da principio lo si fabbricò; ma lo aggirarsi incontrario per questa cagione necessariamente li fu naturale. *So.* Per qual cagione dì tu? *Of.* L'esser sempre il medesimo e secondo le medesime cose, e lo starsi nel medesimo modo convien solamente alle cose più divine; ma la natura del corpo non è ella di quest' ordine. Alla perfine questo tutto, che noi chiamiamo Cielo, e Mondo, egli si ricevè dal genitore di molti doni, e quelli felici; tuttavia essendo partecipe di corpo, non può esser privo di qual si voglia mutamento; nondimeno in quanto è possibile nel medesimo, e similmente con un sol movimento si muove: per la qual cosa ha fatto acquisto del circuito, onde si fa una minima permutazione del suo movimento. Ma il volger sempre sè stesso, quasi a niuno è possibile, eccettochè a colui, ch'è presidente a tutte le cose mosse. Il mover poi alle volte sè stesso altrimenti, e di nuovo in contrario, non è giusto. Da tutto questo il si dee dire, nè che il Mondo volga sempre sè stesso, nè sempre si rivolga tutto con doppio, e contrario giro dallo stesso Dio, nè di nuovo due Dei lo volgano con contrarj pareri. Ma quello solo resta, il che poco fa abbiamo detto, che altra volta egli si guidi da cert' altra causa divina, e di nuovo si acquisti la vita, e prenda la immortalità acquistata dal opifice suo; e l'altra volta quando licenziato corre in contrario, corra per sè stesso; nel qual tempo acquistatone lui il potere fornisca in contrario camminando molte migliaja di rivoluzioni: perchè egli è grandissimo; e per tutto affatto di peso eguale, e rivolto a certo picciol cardine. *So.* Tutto ciò, che tu hai raccontato, par che sia detto

molto verisimilmente. *Os.* Dalle cose, che si son dette oggimai, facendo congettura di quell' affetto consideriamo quello, che noi abbiamo detto, che sia la cagione di tutte le cose maravigliose; e questa stessa n' è dessa. *So.* Quale? *Os.* Che il giramento di tutto il Mondo, quando si rivoglie così, come al presente, e quando in contrario. *So.* In che modo? *Os.* Egli è mistieri che si stimi esser questa mutazione la grandissima, e perfettissima di tutti gli cambiamenti celesti. *So.* Apparisce. *Os.* Per la qual cosa è da stimarsi, che si facciano allora grandissimi mutamenti intorno a noi abitanti nel Mondo. *So.* E' ancor verisimile questo. *Os.* Forse non sappiamo noi con quanto dispiacere, e malagevolmente sopporti la natura degli animali i grandi, e molti, e d'ogni sorte cambiamenti? *So.* E' cosa manifesta. *Os.* Or necessariamente allora avvengono grandissime corrozioni; e degli altri animali, e particolarmente del genere degli uomini ne restan pochi; e d' intorno a questi accadono altre molte passioni maravigliose, e nuove. Ma questa ci adiviene maggior di tutte, e segue quella rivoluzione dell' Universo, allora quando si fa il mutamento in contrario di quello ch' è al presente. *So.* Qual è cotesto? *Os.* Primieramente in qualunque età qual si voglia animale, ch' è costituito, nella medesima cessa d' andar innanzi, nè alcuna cosa delle mortali si fa più vecchia; ma mutandosi di nuovo in contrario nasceva più giovane, e più molle; ed i capelli canuti de' vecchi si facevano neri; e coloro, i quali aveano innanzi le guancie barbute, ritornavano oggimai, posta giù la barba, nella specie primiera. I corpi ancora di coloro, che mettevano i peli, messi giù quelli, si facevano molli, ed a poco a poco ciaschedun dì, e ciascheduna notte discrescendo ritornavano nella natura de' fantolini, assomigliandosi loro, così nell' anima, come nel corpo; alla fine languendo essi troppo morivano affatto. Oltre di ciò i cadaveri di coloro, i quali allora violentemente morirono, patendo queste medesime passioni fin all' ultimo in pochi dì celatamente si corrompevano. *So.* (22) O Ospite, qual era allora la generazione degli animali; o in che modo l' un dall' altro si generava? *Os.* E' cosa manifesta, o Socrate, che in quella natura non si trovava il generarsi l' uno dall' altro; ma quello che si dice, che alcuna volta sia nato il genere dalla terra, questo era in quel tempo, che di nuovo dalla terra sorgeva. Ci hanno ciò raccontato quei primi nostri progenitori, i quali furono vicini incontinente dopo mancata la rivoluzione pri-

(22) Secondo Teorema: che la prima età dell' uomo è stata veramente d' oro, e felice; la quale qui vivamente si descrive, e dalla favola vien ridotta alla verità. Da quella felice vita gli uomini sono caduti in una infelice condizione, e ciò per loro colpa. E' vero quell'assioma, che secondo il lume naturale qui viene introdotto: che la infelicità, e la miseria è nata non dal Creatore, ma dall' infezione, che l' uomo ha contratta dalla corruzione del corpo; essendo l' uomo stesso staccato, e separato dal Creatore.

primiera, e nacquero intorno a' principj di lei: perciocchè costoro ci furono banditori di questi ragionamenti, cui dal volgo ora indebitamente non si ha alcuna fede. Ma quello, che quindi ne segue io stimo, che si debba considerare, essendo corrispondente a ciò, che si dice; ritornar i vecchi nella natura de' fanciulli: perchè, ed essi costituiti allora da morti, e posti di nuovo in terra, e ritornando in vita, seguitano quel rivolgimento, rivogliendosi insieme la generazione a' contrarj; ed in questo modo necessariamente di terra mandati in luce, così sono chiamati col nome, e col sermone qualunque di loro, che dal loro Dio non sono stati trasportati, nè di altra sorte ornati. *So.* Ciò veramente segue dalle cose antedette. Ma la vita, la quale tu dì esser stata sotto il Regno di Saturno, dimmi se fu sotto a quelli rivolgimenti del Cielo, o sotto a questi; essendo cosa certa, che avvegna il mutamento del Sole, e delle altre stelle negli uni, e negli altri rivolgimenti? *Os.* Eccellentemente hai appreso questo ragionamento: ma quello, che cercavi d'intorno al nascer agli uomini tutte le cose spontaneamente, non convien punto al presente rivolgimento; ma piuttosto conveniva all' antedetto. In vero allora fu Dio primieramente Prencipe, e tenea cura di tutta la circonferenza, così come ora ciascheduna parte di lei è divisa per le varie parti del Mondo da' Prencipi Dei. Ancora i Demoni, come divini pastori, presero in sorte gli animali secondo i generi, e le schiere; de' quali ciascheduno era bastevole in ogni cosa a quelli, i quali egli pasceva. Laonde niuna cosa non era selvaggia, nè l' un dall' altro si mangiava, nè vi era guerra, nè sedizione affatto. Le altre cose appresso, le quali seguivano questo tal ornamento, sarebbono innumerabili da raccontarsi; ma quello, che si disse d' intorno alla vita spontanea degli uomini, perciò egli si disse, perchè Dio li pasceva, egli era loro pastore, egli custode, come gli uomini al presente pascono altra sorte d' animali più vile di loro, essendo egli un altro animale divino. Per la qual cosa reggendo Dio, non vi era niun governo civile, nè il possesso de' giovani, e delle donne: conciossiachè tutti ritornavano in vita dalla terra dimentichevoli delle cose passate; ma tutte le cose tali erano lontane. Avevano poi in abbondanza le frutte dalle quercie e da molte altre selve, senza l' opera dell'agricoltura, per sè stessa producendole la terra. Più oltre nudi, e senza letto per lo più si pascevano, al discoperto dormendo: perciocchè quella temperie non era loro nociva. Ancora avevano i letti molli, pullulandone abbondantissima erba dalla terra. O Socrate, tu intendi la vita degli uomini, che se ne vivevano sotto Saturno; ma questa, la qual dicono esser di Giove, tu presente la senti; qual di esse sia più felice, il vuoi, e il puoi giudicar tu? *So.* In modo niuno. *Os.* Vuoi tu adunque che in un certo modo distintamente lo giudichi io? *So.* In vero

ro sì. *Os.* Se i creati di Saturno già in tanto ozio, pienezza di vita, e libertà non solamente di parlar tra loro stessi ma e con le bestie, si valevano di tutte queste cose alla Filosofia tra loro vivendo, e con le fiere, e procacciando di sapere da tutta la natura qualunque cosa si ritrova avere alcuna propria virtù di sentire differente dall'altre per lo acquisto della prudenza; si può giudicar agevolmente, che ci abbiano essi superati di certo lungo spazio nel viver beatamente. Ma se satollati abbondevolmente di vivande, e di vini, tra loro, e con le fiere tali favole comunicavano, quali ora di loro si raccontano; questo anche così, secondo la mia opinione, molto agevolmente si giudicherebbe. Or queste cose lasciamole da parte, finchè alcuno apparisca convenevol nuncio di esse, il quale ci rapporti in quali di questi due modi quegli uomini fossero desiderosi di usar le scienze, e la ragione. Ma per cagione di che si siamo messi a questa favola, questo oggimai si dee dire, affine congiungiamo le susseguenti con le antecedenti. Conciossiacosachè fosse fornito il tempo di tutte queste cose, e si convenisse far la mutazione, consumato oggimai ogni genere terreno; avendo qualunque anima adempiuto tutte le generazioni, e quante semenze erano commesse a ciascheduna, altrettante da ognuna di loro essendo gettate in terra, allora Dio governatore dell'Universo lassate quasi le redine del governo, ritornò nella visione di sè medesimo. Di nuovo poi volgè il Mondo il Destino, e la cupidità innata. Or tutti i Dei colleghi del sommo Demone posti al governo di ciascheduna contrada, conoscendo ciò che si faceva, lasciarono la cura che tenevano delle parti del Mondo. Il Mondo rivolgendosi dopo, e movendosi con un contrario movimento del principio, e del fine, facendo in sè stesso molto terremoto, rovinò per lo più gli animali di ciascuna sorte. Ma dopo questo, passato un tempo sufficiente, il tumulto, ed il turbamento de' terremoti cessò, e succedendo la tranquillità, il Mondo corse col solito processo di sè medesimo, e nel debito ordine costituito se ne prese l'autorità, e il governo di sè stesso, e delle altre cose, che sono in lui, ricordandosi secondo le proprie forze della dottrina dell'opifice, e padre suo. Da principio adunque eseguiva più perfettamente; ma alla fine più oscuramente: del cui difetto n'è cagione la natura corporea somite della primiera: conciossiachè per l'addietro era molto difforme, e priva di ordine, innanzi si ornasse dell'ornamento presente: perciocchè da colui, il quale lo fabbricò possiede tutti i beni; ma dall'abito primiero tutte le difficoltà, e ingiustizie, che si fanno in Cielo; e dal medesimo il Mondo le ha, e le compartisce negli animali. Mentre adunque nodrisce gli animali suoi di compagnia col governatore, partorisce piccioli i mali, ed i beni grandi; ma come si divide da lui, guida bene tutte le cose nel tempo vicino alla licenza; ed andandosene il tempo innanzi, ed in lui venendo la obblivione

vione

vione, tanto più in lui regna la passione dell'antica disformità. Finalmente passato un lungo tempo perde il vigore, e meschiando piccioli beni, e molta mescolanza di contrarj, viene egli a rischio della propria corrozione, e di tutte le cose, che sono in lui. (23) Per la qual cosa quell'Iddio autore già di quest' ordine vedendo il Mondo posto in tanto pericolo, ed avendo cura, che assalito da tempesta, e disciolto da perturbamento, non si sommerga in un luogo infinito di dissomiglianza, un' altra volta rendendosi presidente al suo governo, e rivogliendo le parti inferme, e disciolte nella prima sua rivoluzione, l'orna; e correggendolo, lo rende immortale, e privo di vecchiezza. Questo adunque è detto il fine di tutte le cose. Or ciò basta per lo dimostramento del Re; se pure si tengano a memoria le cose antedette. Perciocchè rivoltato il Mondo un'altra volta al progresso della generazione presente, l'età di nuovo cessò di andar innanzi; e rese le cose nuove contrarie a quelle, che si ritrovavano allora: conciossiachè gli animali quasi vicini al dissolversi per la lor picciolezza, crescevano; ma quelli, che poco fa erano nati dall'antica terra, di nuovo morendo cadevano a terra. Medesimamente le altre cose tutte si trasmutavano imitando, e seguendo insieme la passione dell'Universo; ed oggimai la imitazione della generazione, e della concezione, e del nodrimento necessariamente seguitava tutte le cose: perchè non era lecito più, che nascessero in terra gli animali mediante le cause, che l'una all'altra prestavano ajuto; ma siccome fu ordinato, che il Mondo fosse padrone del suo viaggio; così si fè da certa simil condotta, che le parti del Mondo per sè stesse in quanto fosse possibile generassero, e partorissero, e nodricassero. (24) Ma oggimai siamo a quello pervenuti ove risguardò tutto il nostro parlare: conciossiachè delle altre fiere si potrebbono rapportare molte, e gran cose, onde ognuna, e per quale cagione fu mutata; ma ciò, che intorno agli uomini avvenne, è più breve, ed al caso più appartenente. Or essendo gli uomini abbandonati dalla cura del Demone loro pastore, e presidente, e inferiti molti animali ancora, i quali per lor natura erano crudeli, ed essi uomini deboli, e dalla custodia abbandonati, per tutto venivano rapiti da quelli. Vi si aggiugneva, ch'erano ne i primi anni ignoranti, e imperiti; essendo che la terra non più da sè somministrava il vitto,

nè

(23) Terzo Teorema: che Dio in mezzo al disordine del peccato non ha abbandonato il governo del Mondo, ma invigila costantemente sopra il medesimo colla sua efficace provvidenza.

(24) Particolare orditura dell'antecedente favola, accomodata al proposto ragionamento intorno alla origine della Politica. Poichè si è cangiata in peggiore la condizione degli uomini, e sono andati scorrendo pe 'l genere umano molti disordini, per questo gli uomini hanno avuto bisogno di qualche difesa, ed ajuto contro quest' incomodi; laonde oltre gli amminicoli delle arti necessarie all'uso di questa vita, Iddio ha loro assegnata la buona disposizione dell'ordine Politico, dono certamente singolare ed esimio per la loro salute, e conservazione.

nè ſapendo eſſi acquiſtarſelo; perchè innanzi niuna neceſſità non li sforzava. Per queſte cagioni le coſe loro erano ridotte in ſommo pericolo, e biſogno. Per la qual coſa quei doni, i quali già ſi raccontano eſſer ſtati dati dai Dei a gli uomini, furono conceduti con una neceſſaria dottrina, e ammaeſtramento. Da Prometeo in vero il fuoco, le arti poi da Vulcano, e dalla ſua compagna; ancora le ſemenze, e le piante dagli altri; ſommariamente tutti i ſoſtegni della vita degli uomini, allora da loro ſi fecero, quando gli uomini furono abbandonati dalla provvidenza loro, il che ſi diſſe poco fa, e che ad eſſi per lor medeſimi fu miſtieri di aver oggimai la cura della generazione, e del proprio nodrimento; alla ſimilitudine di tutto il Mondo, il quale imitando, e ſeguitando per tutto il tempo, quando così, e quando in altro modo, viviamo e naſciamo. (25) Ma oggimai la favola ſe ne abbia il ſuo fine. Ella poi ci gioverà al conoſcere quanto abbiamo errato dianzi nella difinizione del Re, e dell'uomo civile. *So.* Dunque in che modo, e quanto errore dì tu, che ſi ſia preſo da noi? *Oſ.* In parte manco, e più arditamente in parte, e maggiormente, e via più ſi errò, che allora. *So.* In che modo? *Oſ.* Perchè mentre eravamo interrogati d'intorno al Re, ed all' uomo civile, dal preſente circuito, e generazione; abbiamo detto dal contrario rivoglimento il paſtore del gregge, ch'era allora, e maſſimamente Dio in luogo di mortale; ed in queſto modo abbiamo di gran lunga traſgredito. Ma in tanto abbiamo detto il vero, in quanto il dimoſtrammo Prencipe di tutta la Città; tuttavia non ſi eſſendo dichiarato in che modo foſſe Prencipe, non abbiamo il tutto detto chiaramente. Per la qual coſa ci è avviſo di aver intorno a queſto preſo manco errore, che intorno a quello. *So.* Tu dì il vero. *Oſ.* Dunque; come appare, fa miſtieri che dopo all'aver determinato il modo del regger la Città, ſtimiamo, che ſia dichiarato da noi perfettamente il civile. *So.* Eccellentemente. *Oſ.* Per queſta cagione abbiamo poſto innanzi quella favola, acciocchè non ſolamente ſi dimoſtraſſero chiunque ſi attribuiſcono quel nodrimento in comune, d' intorno a ciò, che ſi cerca ora del nodrimento del gregge; ma vedeſſimo quello più chiaramente, il qual ſolo lecito è di appellarſi così, ſecondo l'eſempio ſolo de' paſtori, e de' biſolchi; avendo egli la

(25) Compimento dell'antecedenre dottrina, acciocchè meglio s'intendano il modo, e la ragione, le forze, e gli effetti del Politico. Emenda alcuni errori di queſt' ultima deſcrizione: come l'aver quaſi ſoſtituito il Re in luogo di Dio, cioè aver poſto *θεὸν ἀντὶ θνητοῦ Dio in vece del mortale*; eſſendo Iddio ſolo veramente Re, e cuſtode degli uomini, ſebbene ſi ſerva dell' opera, e miniſterio degli uomini, come ſuoi Legati. Dice poi di aver errato particolarmente nel non avere ſpiegato il modo di quella ſcienza civile. Definiſce quel modo *ἐπιμέλειαν*, cioè *cura* della comunità degli uomini, e cura tale, che il Re comanda agli uomini colla loro volontà, e provvede alla utilità di tutti. Il modo adunque del nodrimento del gregge, o ſia del nodrimento in comune ſi circoſcrive dalla ſocietà degli uomini, per reggere i quali è deſtinato da Dio il Magiſtrato. A queſto ſi riferiſce la principal opera del Re.

la cura del nodrimento umano. *So.* Bene. *Of.* In vero io stimo, o Socrate, che la figura di quel pastor divino sia maggiore di quello, che possa convenire ad un Re; ma gli uomini civili, che al presente qui sono, siano più simili a' soggetti; o se risguardiamo noi alla natura, o allo ammaestramento, o alle discipline. *So.* Adognimodo certo. *Of.* Nè è da investigarsi, se essi erano o più, o meno, oppure così nati, ovver altrimenti. *So.* In che modo nò? *Of.* Or un' altra fiata ripigliamo così. Abbiamo dinanzi chiamata incontinente l' arte, che signoreggia con lo imperio di lei, e che provvede agli animali non privatamente, ma pubblicamente, nodrimento di gregge: te lo ricordi tu? *So.* Me lo ricordo, sì. *Of.* In questa adunque in certo modo si prese errore, non avendo in verun luogo compreso, nè denominato il civile, essendoci occulto il nome di lui. *So.* In che modo? *Of.* Tutti gli altri pastori sono partecipi del nodrir qualunque gregge; ma non essendo partecipe l'uomo civile, noi gli abbiamo dato il nome, convenendosi adattare alcun comune a tutti. *So.* Tu narri il vero, se pure si ritrovava. *Of.* Come non si trovava egli comune a tutti l'aver cura, senza distinzione del nodrimento, nè di alcun altro negozio, portando alcun'altra denominazione comune, e denominandola o conducimento, o cura, o diligenza di gregge? Ed in questa guisa si arrebbe abbracciato il civile di compagnia con gli altri, poichè la ragione ne aveva dimostrato esser così mistieri. *So.* Benissimo; ma in che guisa era egli da distinguersi dipoi? *Of.* Così come abbiamo diviso il nodrimento del gregge secondo la specie di quelli, che camminavano, e non volavano, e de' semplici, e de' privi di corna; in cotal guisa era lecito partire il conducimento del gregge secondo le medesime cose: e così il Regno di Saturno, ed il presente sarebbe stato compreso con il sermone. *So.* Apparisce; ma che poi? *Of.* Se si fosse posto nome a quella facoltà, inmanierachè avessimo chiamato conducimento di gregge quella, che nominammo nodrimento di lui; cosa chiara è, che niuno contro di noi averebbe conteso, quasi adognimodo non fosse ella cura, come ed allora di questo convenevolmente si dubitò, che in noi non fosse niun'arte degna del nome del nudrimento; e se alcuna ne fosse, questo nome convenisse a molte altre più, ed innanzichè alla regale. *So.* Bene. *Of.* Or niun'altra arte di ciò contende, quasi sia il governo della umana compagnia maggior, e più mite, che il regale. *So.* Tu parli bene. *Of.* Dipoi, o Socrate, mi dì, non abbiamo considerato, quanto gravemente si sia errato da noi intorno al fine? *So.* In che dì tu che si sia errato? *Of.* Intorno a quello, dico io, che tuttochè abbiamo pensato, che si ritrovi alcun'arte nodritrice del gregge di due piedi; tuttavia non incontinente dovevamo chiamarla come assoluta, Regia e civile. *So.* Perchè nò? *Of.* Primieramente convenivasi adattar il nome più al governo, il che dicevamo

noi, che al nodrimento; dipoi dividere il governo, prendendone egli oltre ciò non picciole divisioni. *So.* Quali? *Os.* Quella con cui divideremo in disparte il pastor divino dall'umano governatore. *So.* Bene. *Os.* Di nuovo poi era necessario che in due parti si dividesse l'arte del governare. *So.* In quali? *Os.* Nella violente, e nella volontaria. *So.* Che cosa adunque? *Os.* In vero peccando in questo più scioccamente di quello, che conveniva, abbiamo nel medesimo condotto il Re, ed il tiranno, essendo essi tra loro dissomiglianti, e la maniera del governo di gran lunga diversa. *So.* Tu rapporti il vero. *Os.* Dunque un'altra volta correggendo, come dianzi diceva, dividiamo in due parti l'umano governo; nel violente, e nel volontario. *So.* Senza dubbio. *Os.* E denominiamo tirannico il violente; ma il volontario, ed il conducimento del gregge di due piedi, arte civile; e colui, ch'è instrutto di quest'arte, e cura, chiamiamolo da buon senno Re, e civile. *So.* (26) O Ospite, oggimai ci pare che in cotal guisa si sia trattata perfettamente la dimostrazione civile. *Os.* O Socrate, bene si sarebbe fatto questo giudicio con esso noi: ma conviene, che ciò non solamente paja a te, ma a me ancora insieme con esso teco comunemente; ma al presente, secondo il mio parere, ancora non mi è avviso, che il Re abbia una perfetta forma. Ma siccome gli statuarj alcuna volta affrettandosi fuori di tempo, frammettendo opere più, e maggiori di quello che conviene, si ritardano; così e noi per dimostrare quanto prima, e appresso magnificamente gli errori intorno al Re, dalla dichiarazione primiera stimando, che si avessero a porre di lui gli esempj grandi, abbiamo amplificato una smisurata mole d'una favola, e fummo astretti a valersi d'una parte di lei maggiore, che non si conveniva. Per la qual cosa abbiamo fatto una dimostrazione più lunga, e non affatto abbiamo posto fine ad essa favola; ed il ragionamento veramente ci pare, quale un animale, di aver la circoscrizione esteriore fornita; ma non ancora presa la chiarezza coi belletti, e col mescolamento de' colori. Convien poi che si dichiari ogni animale colle parole, e con la orazione, piuttostochè colla dipintura a chi è possente di conseguirlo; ma agli altri con l'opera delle mani. *So.* Questo se ne sta egli bene; ma dimostraci per qual cagione tu dì che ancora non si sia detto bastevolmente. *Os.* Egli è cosa malagevole, o beato, che senza esempj si dimostrino chiaramente le cose grandi; parendo che qualunque

(26) Dovendo formare un'accurata definizione della Politica, e dimostrare più chiaramente la origine di essa con eccellenti immagini di esempj presi da altre cose, prima tratta incidentemente di quella maniera d'insegnare per mezzo di esempj e d'immagini, e spiega la forza, e la efficacia di quel metodo. Gli esempj fanno, che le cose s'intendano con più chiarezza e certezza. Si devono istituire dei proginnasmi di cose maggiori, ed a noi sconosciute, in cose minori, che ci son note, perchè con maggior efficacia ci si rappresentino sotto gli occhi. Finalmente questa maniera d'insegnare è utile agl'ingegni dei rozzi; benchè è soda ancor quella strada la quale più si appoggia alla ragione ed all'intelligenza, che alle esterne pitture.

que di noi conosca come per sogno tutte le cose, e di nuovo vegghiando ne sia ignorante. *So.* In che modo dì tu questo? *Os.* O Socrate, pare che al presente moviamo molto disconvenevolmente lo affetto della scienza in noi. *So.* A che questo? *Os.* O felice, di nuovo lo esempio ha bisogno di esempio. *So.* In che modo? Dicilo senz'avermi risguardo alcuno. *Os.* Il si dee dire, poichè tu sei ad udir apparecchiato: perciocchè conosciamo quello si facciano i giovanetti, quando imparano le lettere. *So.* Qual cosa? *Os.* Che apprendono bastevolmente qualunque lettera nelle sillabe brevi, e molto facili, e possono parlar il vero intorno ad esse. *So.* Certo sì. *Os.* Di queste medesime in altre sillabe dubitandone, s'ingannano nella opinione, e nel sermone. *So.* Al tutto. *Os.* Dimmi dunque, non si possono essi in cotal guisa condur forse agevolmente, e bellamente alle cose, che non sono ancora note? *So.* In che modo? *Os.* Egli è primieramente mistieri che si riduchino a quello, d'intorno a che pensavano bene questo stesso, e riducendoveli si appressino a ciò, che non ancora è noto, ed insieme paragonandolo si dimostri, che sia la medesima somiglianza, e natura nell'uno, e nell' altro congiungimento, finochè se gli mostri paragonato ciò, che averanno appreso colla vera opinione, con quello, che non è noto: e dimostrato questo, e fattone esempj, facciamo alla fine, che degli elementi tutti di qualunque sillaba, chiamino quello, ch'è diverso, diverso dagli altri, e quello, ch'è il medesimo, sempre lo stesso con sè medesimo secondo le stesse cose. *So.* Così ad ognimodo. *Os.* Or abbiamo compreso questo bastevolmente; cioè, che allora nasca lo esempio, quando quello, ch'è il medesimo, nell'uno de'due separatamente conceputo colla retta opinione, e ad ambidue accomodato partorisce comunemente una opinione dell'uno, e dell'altro. *So.* Apparisce. *Os.* Qual maraviglia, se il medesimo patendo l'anima nostra da natura intorno agli elementi di tutte le cose, ora dalla verità stessa intorno ciascheduna cosa in alcune si stabilisca, ora poi intorno a tutte in alcune altre di nuovo vada ondeggiando; e conciossiachè in alcuni congiungimenti in un certo modo vi pensi bene, questi medesimi di nuovo non sappia trasportati nelle grandi, e difficili sillabe delle cose. *So.* In vero non dee parer maraviglia niuna. *Os.* Perciocchè in che modo, o amico, potrebbe alcuno incominciando dalla opinione falsa, e pervenendo ad alcuna sebben picciola parte di verità, acquistare la prudenza? *So.* In niun modo quasi. *Os.* Dunque se questo se ne sta egli sì per natura, in verun modo nè io, nè tu prenderemmo errore, se innanzi si sforzassimo veder a parte la natura di tutto lo esempio in qualunque altro picciolo esempio; dipoi trapassando quel grandissimo esempio del Re, e trasportando da qualche luogo la stessa specie dalli minori, ci sforzassimo di nuovo per lo esempio di conoscere il governo delle cose civili con l'arte, acciò in vece di sogno si manifesti. *So.* So-

 pram-

prammodo bene. *Os.* Da nuovo è da ripigliarsi la orazione antedetta, con la quale s'inseriva, che poichè molti contendono del governo della Città col genere regale, e lo si attribuiscono, sia mistieri separarli tutti da lui, e lasciarlo solo; e per questa fattura abbiamo detto bisognarci un certo esempio. *So.* Grandemente. *Os.* (27) Qual esempio principalmente, picciolo certo, e che in sè contegna la medesima facoltà civile, adducendone alcuno, ritroverà bastevolmente quello, che s' investiga? Vuoi tu, o Socrate, per Giove, se non abbiamo altra cosa in pronto, che nondimeno eleggiamo l'arte del tessere? Non tutta, se ti pare, essendoci per esser a sufficienza la tessitura delle lane: perciocchè questa parte eletta dimostrerà forse quello, che desideriamo. *So.* Certo sì. *Os.* Or perchè, come dianzi dividendo le parti delle parti dividevamo chiascheduna cosa, ora non abbiamo fatto il medesimo intorno all' arte del tessere, e trascorrendo brevemente quanto si può il più tutte le cose, non siamo venuti a quello, che ci è utile al presente? *So.* Come dì tu? *Os.* In luogo di risposta darotti la stessa narrazione. *So.* Tu parli eccellentemente. *Os.* Di quelle cose, che noi facciamo, e possediamo, altre si apparecchiano per far alcuna cosa; altre difensive, acciò non patiamo qualche incomodo. Delle difensive alcune sono rimedj così divini, come umani, altre poi propugnacoli. De' propugnacoli altri sono le arme appartenenti a guerra, altri le armature. Delle armature alcune sono le coperture, altre le difensive contro al caldo, ed al freddo. Delle difensive altre sono le coperture, ed altre i sostegni. Delle coperture altre sono sottocoperte, ed altre sopraccoperte. Delle sopraccoperte poi altre sono d' un sol pezzo, altre composte. Delle composte altre forate, altre annodate insieme senza forarsi. Di queste poi alcune sono di nervi piante di terra, alcune altre di peli; quelle di peli parte conglutinate con l' acqua, e colla terra, parte insieme intricate tra loro stesse. Veramente queste difese, e coperte, le quali sono fornite delle medesime cose piegate, le chiamiamo vesti; l' arte poi, la qual ha cura principalmente delle vesti, dallo stesso facimento di esse la chiamiamo facitrice di vestimenta; come la disciplina che tiene cura della Città, abbiamo appellata civile dalla Città medesima. E diciamo la facoltà del tessere, cioè quella grandissima parte, che si ritrova nel facimento delle vesti, in niun' altra cosa esser differente da questa, che abbiamo nominata facitrice di vesti, se non nel nome,

(27) Illustre esempio del ben dividere la Politica, nell' Arte del Tessere; d'onde si può prendere il metodo di dividere ancora le altre scienze, distinguendo τὸ πρωτογενὲς εἶδος, cioè *la primitiva specie* dalla comunione di tutte le altre: imperocchè da questa specie principale si deduce la vera, ed opportuna definizione. Prima s'investigano τὰ οἰκεῖα, cioè *le cose proprie*, indi τὰ συγγενῆ, cioè *le cose congiunte*. Indi si deve distinguere la natura sinonima delle cose proprie, inmodochè finalmente apparisca la proprietà di quella specie principale separata, e segregata dalla participazione di tutte le altre cose. Insegna tutto quello con esempj.

nome, come di sopra dicemmo esser la Regia dalla civile. *So.* Molto bene. *Os.* Poscia discorriamo questo in cotal guisa. Peravventura potrebbe alcuno stimare, che sufficientemente si fosse detta così l'arte del tesser le vesti, non potendo considerare, che tuttochè non ancora fosse ella distinta da quelle che da vicino le son di ajuto, sia stata tuttavia separata da molte a sè in parentela congiunte. *So.* Dimmi, da quali congiunte in parentela? *Os.* Egli è avviso, che tu non abbia posto mente abbastanza alle cose antedette. Sicchè da nuovo, come appare, è da ritornarsi, dalla fine incominciando. Perciocchè se tu intendi la parentela, veramente questa da lei abbiamo separata, mentre separammo la composizione de' letti dalla sopravveste, e sottoveste. *So.* Intendo. *Os.* Più oltre abbiamo omai separato l'artificio tutto, il quale si serve del lino, delle corde, e de' vinchj, e sommariamente di quelle cose, che nascono dalla terra, le quali poco fa abbiamo chiamate nervi; ancora abbiamo diviso l' arte, che premendo affissa i capelli, che si adopera forando, e cuscendo, la quale per lo più pertiene alla facoltà del calzolaro. *So.* Adognimodo sì. *Os.* Oltracciò abbiamo separato l'opera delle coperture semplici, che si serve delle pelli; medesimamente le macchine delle coperture, e dei sostegni, quantunque si fanno nello edificare, ed in tutta l' arte del legnajuolo, e qualunque altre arti per la ritenzione, e rigezione delle acque intorno agli argeri, ed alle azioni violenti, onde alcuna cosa si reprime, ed oppongonsi le siepi, i pareti, e mettonsi dinanzi alcuni monti, e ciò che copre alcuna cosa; medesimamente i facimenti delle porte, e delle zelosie, le quali pertengono allo artificio delle chiavi. Più oltre abbiamo separato l' arte facitrice delle armi, la quale è porzione di quell'ampia facoltà, che mette innanzi le difese, e gli impedimenti. Appresso abbiamo da principio separato tutta l' arte dell' incantesimo, ch' è intorno i rimedj; ma abbiamo lasciato, come parerebbe ad altrui, quell' arte, la quale noi cercavamo in difesa dello inverno, facitrice di vestimenti di lana, denominata testura. *So.* Apparisce. *Os.* Alla perfine, o giovane, non abbiamo ancora ciò fornito perfettamente: conciossiachè chi prima si maneggia nell' artificio delle vesti pare che faccia in contrario del tessitore. *So.* In che modo? *Os.* Perciocchè l'arte del tessere è certo inviluppamento. *So.* Per certo sì. *Os.* Ma l' altra è separatrice di ciò, che insieme è inserto, ed intricato. *So.* Qual è cotesto? *Os.* La opera di colui, il quale carmina: perciocchè dimmi, chiameremo noi la opera del carminare la medesima con quella del tessere; e diremo esser il medesimo il tessitore, che il carminatore? *So.* In verun modo nò. *Os.* Or se altri chiamasse arte del tessitore la diligenza, la quale apparecchia gli ordimenti, e le trame; con questa denominazione si discosterebbe lunge dalla opinione degli uomini, e dalla verità. *So.* Veramente. *Os.* Ma che? Dimmi, se diciamo l' opera

de'

de' purgatori , e de' sarti non pertener nulla al facimento delle vesti ; o chiameremo tutte quelle tessitrici ? *So.* In modo niuno . *Os.* Nondimeno tutte queste contenderanno con l' arte del tessitore intorno alla cura delle vesti , ed in vero di quest' opera a lei attribuiranno molto, e molto ancora della medesima se ne approprieranno loro . *So.* Così è adognimodo . *Os.* Oltre a queste appresso conviene che si stimi, che le arti facitrici degli stromenti , de' quali si serve il testore , siano per usurparsi una parte nel far la tela . *So.* Bene . *Os.* Dimmi se la maniera della facoltà della testura , la quale abbiamo come parte eletta, sarà bastevolmente distinta; se diremo , che sia via più bella , e grande di tutte le altre facoltadi , le quali si maneggiano intorno alle vesti di lana? Ovver diremmo qualche verità, ma in niun modo chiara , e perfetta ; se innanzi non levassimo noi tutte queste da lei ? *So.* Bene sì . *Os.* Or si dee far da noi ciò che diciamo , acciocchè ne cammini il ragionamento nostro ordinatamento. *So.* Niente lo impedisce. *Os.* Dunque primieramente consideriamo, che si ritrovino due arti intorno a tutte le cose, che si fanno . *So.* Quali ? *Os.* Una la causa ajutrice della generazione, l' altra poi la causa stessa. *So.* In che modo? *Os.* Qualunque cose non fabbricano la stessa cosa, ma somministrano gli organi a quelle che fabbricano, con l' assenza de' quali in niun modo si fornirebbe l'opera incominciata , le nominiamo, per dir così, cause ajutrici ; ma quelle, le quali fanno la cosa stessa , cause appelliamo. *So.* Ciò è convenevole. *Os.* Poscia le arti, le quali fanno il colatojo, il fuso, la navicella, ed il pettine , ed apparecchiano gli altri stromenti intorno all' opera delle vesti , chiamiamo tutte cause ajutrici ; ma quelle cause chiamiamo, le quali curano , e fanno questo . *So.* Bene . *Os.* Delle cause poi quella parte , la qual lava , e la quale pulisce , e le altre sì fatte , le quali vi pongono cura , essendo molta l' arte generalmente del pulire , conviene che si mettano insieme, e si nominino arte di solatoi. *So.* Bene. *Os.* Ma quella parte, la qual carmina , e fila, e le altre parti, le quali versano intorno al far delle vesti , delle quali parliamo , è un' arte sola , la quale comunemente è chiamata il lanificio . *So.* Certo sì. *Os.* In vero due sono le parti del lanificio , e l' una , e l' altra sono parti insieme di due arti . *So.* In che modo ? *Os.* Quella facoltà , la qual carmina, e la metà di ciò, che si serve col pettine, e quante disgiungono le cose congiunte; tutto questo si dice come uno , ed è dell' arte del lanificio , di cui due sono le grandissime parti, l' una del separare, l' altra del mettere insieme . *So.* Così . *Os.* Dunque di quella, che separa, è la facoltà del carminare , e tutte le altre cose, le quali ora abbiamo dette: perciocchè quella, che divide le lane , e gli stami, in altro modo si fa col pettine, ed in altro colle mani ; ed ebbe tutti quei nomi, i quali abbiamo detti poco fa . *So.*

Così

Così affatto. *Os.* Di nuovo poi prendiamo di compagnia la particella del metter insieme, e del lanificio, che si fa in lei, e trapassiamo poi a tutte quelle, ch' erano di quella, che divide, il lanificio tutto in due parti partendo; nella parte che mette insieme, ed in quella, la qual divide. *So.* Partiamolo. *Os.* Per la qual cosa, o Socrate, convien che si divida la parte, che mette insieme, ed il lanificio di compagnia; se pure vogliamo comprender bastevolmente l' arte del tessere antedetta. *So.* Egli è veramente mistieri. *Os.* Senza dubbio fia mistieri, e perciò diciamo, che una parte di lei versi nell'involger, l' altra nello inviluppare. *So.* Intendo io peravventura questo? Perciocchè mi è avviso, che tu dica la opera dello stame invoglimento. *Os.* Non di questo solamente, ma e della trama: o ritroveremo noi senza il rivolgimento alcuna generazione di lei? *So.* In modo niuno. *Os* Descrivi e l'una, e l'altra di queste: perciocchè forse una tale difinizione ti sarà opportuna. *So.* In che modo? *Os.* Così la opera del pettinatore, quando si tira in lungo, e riceve larghezza, la chiamiamo carminazione. *So.* Per certo. *Os.* Di questa il filo involto col fuso, e fatto sodo lo addimandano stame; ma l' arte, la quale ciò fa bene, e tira in lungo, facoltà dello stame. *So.* Bene. *Os.* Ma qualunque ricevono un lieve torcimento, e conseguiscono una mollizie moderata nello involger lo stame, nell' atto del tirare la piegatura; quelle fila tirate sono dette trame, e l' arte della trama. *So.* Bene. *Os.* Quella parte dell'arte del tesser, la quale abbiamo proposta, oggimai a chi si vuole si è fatta manifesta: conciossiachè quando la parte della facoltà, che mette insieme nel lanificio fa con una retta prolungazione di trama, e di stame un inviluppamento, e una tessitura; tutto quello inviluppato, e tessuto nominiamo veste di lana; un' arte poi sì fatta la testura. *So.* Molto bene. *Os.* Stiano le cose così. (28) Or perchè non abbiamo incontinente risposto esser l' arte della testura quella, la quale inviluppa la trama, e lo stame; ma in vano siamo andati intorno vagando determinando più cose? *So.* O Ospite, niente di quello, che si è detto, mi è avviso, che si sia detto indarno. *Os.* Non è niuna maraviglia; ma peravventura, o beato, apparerà egli, se spesso nell' avvenire cadessi in questo male: perciocchè qual maraviglia è questa? Ascolta un certo ragionamento, il quale convenevol cosa è che si dica intorno a tutte le cose sì fatte. *So.* Dì pure. *Os.* Primieramente conosciamo lo eccesso tutto, ed il mancamento, acciò secondo la ragione

(28) Nuova digressione intorno al modo di ben costituir l'Orazione, sia ella breve, o prolissa. Nasce questa digressione, perchè avendo Platone fino ad ora vagato in varj raggiri di discorso, correva pericolo, che non se gl' imputasse un delitto di loquacità, massimamente sconvenevole ad un Filosofo. Perciò tratta περὶ τῦ μετρίυ, cioè *della mediocrità* dell' Orazione, ed insegna come si debba lodare, o biasimare la prolissità, o la brevità; e spiega eruditamente la ragione di questo modo, come dalle parole del Testo potrà il Lettore chiaramente vedere.

gione lodiamo, e biasimiamo le cose, che si dicono sempre più lunghe del dovere, ed i contrarj intorno a dispute sì fatte. *So.* Conviene adunque. *Os.* Di queste medesime cose mi penso, che facendosi ragionamento da noi, si farebbe bene. *So.* Di quali? *Os.* Della lunghezza, diss'io, della brevità, e di ogni eccesso, e mancamento; perciocchè la facoltà del misurare intorno a tutte queste cose si ritrova. *So.* In vero sì. *Os.* Per la qual cosa distinguiamola in due parti, essendo utile a quello, ove tendiamo. *So.* Dì, in qual modo si dee distinguere. *Os.* Così: una parte secondo la cambievole comunicanza della grandezza, e della picciolezza, l' altra secondo la necessaria essenza della generazione. *So.* Come dì tu cotesto? *Os.* Dimmi, non ti pare secondo la natura, che quello, ch' è maggiore, sia da dirsi non esser d' alcuna cosa maggiore, che del minore; e quello, ch' è minore, minor del maggiore, e non di alcun altro? *So.* A me veramente pare così. *Os.* Che poi? Quello, ch' eccede la natura del mediocre, e ch' è ecceduto da lei, o nel dire, o nel fare, non diremo noi, che sia quello veramente, onde gli uomini buoni sono massimamente differenti da' cattivi? *So.* Apparisce. *Os.* Dunque conviene che si pongano doppie le essenze, ed i giudicj del grande, e del picciolo; nè, come poco fa dicevamo, queste cose solamente insieme debbono paragonarsi; anzi, come ora è stato detto, piuttosto pare che si debbano paragonare parte insieme, e parte alla mediocrità: ma la cagione di questo non la vogliamo intender noi? *So.* Perchè nò? *Os.* Se alcun solamente paragonasse la natura del maggiore a niun' altra cosa, eccettochè al minore, ella non si paragonerà al mediocre: non è egli così? *So.* Così sì. *Os.* Dunque con questa ragione separeremo noi le stesse arti, e tutte le opere loro; o ne leveremo noi dal mezzo quella facoltà civile, che noi cerchiamo, e l' arte detta del tessere? Poichè tutte queste schivano nelle azioni quello, ch'è maggior, o minore del mediocre; non come egli non sia, ma come cosa, ch' è difficile da osservarsi d' intorno alle azioni; e così osservando la mediocrità, fanno tutte le cose buone, e belle. *So.* Senza dubbio. *Os.* Or se leveremo via la perizia civile, noi arremo la investigazione della scienza regale manca, e dubbiosa. *So.* Anzi sì. *Os.* Dimmi, come nella disputa del Sofista abbiamo convinto che vi sia il non ente, poichè intorno a questo ci fuggì il ragionamento; così ora si dee egli convincer da noi, che il maggior, e minore non solo siano da misurarsi di compagnia, ma ancora secondo la generazione del mediocre; non potendo alcuno esser perito della disciplina civile, nè di altra facoltà umana, se questo non confessa? *So.* Questo adunque sommamente si dee fare al presente. *Os.* O Socrate, questa è maggior fattura di quella, benchè si ricordiamo quanto ella ancora sia stata lunga; ma certa cotal cosa giusto è che si supponga di quelle. *So.* Quale *Os.* Che sia

sia bisogno di quello che ora si è detto, per dimostrare lo esquisito stesso. Ma più oltre mi pare, che ci ajuti forte questo ragionamento al dimostrare eccellentemente, e bastevolmente, che appartenga alle cose presenti, che sia da stimarsi, che similmente tutte le arti non si misurino insieme secondo il maggiore, e minor solamente; ma anche secondo la generazione del mediocre: perciocchè essendo questo, quelle sono, ed essendo elle, è ancor questo; e levatone o l' uno, o l' altro di questi, non sia mai nè l' uno, nè l' altro di loro. *So.* Questo in vero bene; ma che poi? *Os.* Conviene che si distingua l' arte del misurare in due modi, come abbiamo detto dianzi, e si ponga esser una parte di lei tutte le arti qualunque misurano il numero, la lunghezza, la larghezza, la profondità, e la velocità per rispetto al contrario; ma l'altra quelle arti, le quali risguardano al mediocre, al moderato, al convenevole, all' opportuno, al debito, e sommariamente a tutte le cose, le quali schivati gli estremi, sono rifuggite nel mezzo. *So.* Tu hai detto grande e l'una, e l'altra divisione, e molto differenti tra loro. *Os.* Or, o Socrate, ciò che si è detto al presente, è quello, che alcuna volta dicono molti de'gravi, pensando di parlar alcuna cosa grande, e sapiente, mentre predicano, la facoltà dell'annoverare versar d'intorno a tutte le cose, che si fanno: perciocchè qualunque cosa artificiosa è partecipe in alcun modo di misura. Ma perchè altri in niun modo non hanno in usanza di considerar andando colla divisione per qualunque genere, di subito portano in uno, giudicando somiglianti queste di gran lunga differenti tra loro; e fanno il contrario a questo, non distinguendo secondo le parti quelle, che sono diverse; facendo mistieri, quando alcuno primieramente apprende la comunicanza di molte cose, che non cessi, innanzichè non averà conosciuto in quella tutte le differenze, che sono dalle specie contenute; e di nuovo qualora sente diverse sorti di dissomiglianza nella moltitudine, non prima possa cessare da questa molestia dello aspetto, che non rinchiuda tutte le cose, che sono congiunte, entro ad una somiglianza, abbracciandole con la essenza d'un certo genere. Dunque siane questo a sufficienza detto di queste cose, e degli eccessi, e de'difetti; ma ciò è da osservarsi solamente, cioè che qui si siano ritrovate due sorti dell'arte della misura, e da tenersi a memoria qual siano esse. *So.* Le teniremo. *Os.* Dopo questo ragionamento prendiamone un altro di quello, che ora si cercava, e di tutta la disputa intorno a'ragionamenti sì fatti. *So.* Qual è cotesto? *Os.* Se alcun c'interrogasse dell'esercizio de' fanciulli, che attendono alle lettere, quando alcuno di loro è interrogato d'intorno qual si voglia nome, di quali lettere egli sia; se diciamo noi, che siano essi interrogati allora solamente per causa di dichiarare quel nome proposto, o piuttosto acciocchè diventino più

grammatici intorno a tutti i nomi proposti? *So.* Chiaro è, acciò si facciano tali d'intorno a tutti. *Os.* Che poi? La investigazione dell' uomo civile, ce l'abbiamo proposta noi più per cagione di lui, che per divenir più acuti d'intorno ad ogni disputa? *So.* Questo è anche manifesto, ch'è per cagione di tutte le dispute. *Os.* Niuno veramente, che ha cervello si affaticherebbe in far acquisto del modo della facoltà della testura per cagion solamente di lei stessa. Ma a molti, come stimo, è nascosto, che siano sensibili certe immagini di alcune cose agevoli da conoscersi, le quali non è cosa difficile, che si dichiarino, qualora altri di loro le vuole dimostrare espeditamente a qualcheduno ricercante la cagione di alcuna cosa non con le cose, ma senza la ragione. Or delle cose grandissime, ed eccellentissime non è niuna immagine, la quale sia chiaramente; e perfettamente fatta per lo senso, ed intelletto degli uomini, la quale dimostratasi, possa colui, che vuole empir l'animo di chi addimanda, empirlo al tutto, accomodandola ad un qualche senso. Sicchè fa bisogno che si consideri da noi, acciò siamo possenti al render, ed intendere la ragione di qualunque cosa: perciocchè le cose incorporee essendo elle grandissime, e bellissime, solamente si dichiarano chiaramente colla ragione sola; ma non con niun'altra cosa. Ora per causa di questo, tutto ciò si dice da noi; ma la considerazione di qualunque altra cosa si ritrova più agevole nelle minori, che nelle cose maggiori. *So.* Tu parli eccellentemente. *Os.* Dunque ricordiamoci di questo, per cagione di cui tutto ciò si è detto da noi. *So.* Di che? *Os.* Per cagione principalmente di quella molestia, la quale abbiamo ricevuta d'intorno alla orazione lunga della facoltà della testura; anzi intorno alla revoluzione di tutto il Mondo, ed al sermone del Sofista dell'essenza del non ente. Percerto abbiamo pensato, che la disputa fosse più lunga di quello, che si convenisse; e dopo tutto questo abbiamo ripreso noi stessi, temendo di non dir cose curiose, e lunghe. Dunque, affinchè per lo innanzi non ci avvegna da nuovo alcuna cosa tale, dì, che perciò tutto questo si sia detto da noi. *So.* Si farà; di pure ordinatamente, *Os.* Dico adunque far mistieri che tu, ed io siamo ricordevoli sempre di quello, che detto abbiamo, qualora si biasima la brevità, o la lunghezza del ragionamento; inmanierachè non paragoniamo le lunghezze fra loro, ma colla parte della facoltà del misurare, della quale abbiamo detto dianzi, che dobbiamo ricordarsi per lo decorso. *So.* Bene. *Os.* Dunque nè a questo pare che tutte le cose si abbiano a riferire: perciocchè non arremo bisogno per cagion di piacere della lunghezza, la quale a niuna cosa conviene, se non per accidente. Nè conviene che si affatichiamo nel primo luogo, ma nel secondo, per ritrovar agevolmente, e prestissimo quello, che si cerca. Sopra tutte le cose sì, e primieramente deesi onorare questo metodo, con cui siamo possenti al

far

far la divisione secondo le specie: nè abbiamo a male la disputa lunga, ma piuttosto la desideriamo; e similmente breve, se in qualche modo ci è di utile alla invenzione. Medesimamente convien a colui, ilquale biasima i più lunghi ragionamenti, e non ammette i circuiti delle dispute, non così leggermente, e temerariamente biasimar la lunghezza; ma dimostrare innanzi, che si rendiamo noi seguendoli con la breve disputa, e più pronti al disputare, e più sagaci al ritrovare: ma delle altre riprensioni, e laudi altrove tendenti, non si curar affatto, nè parer di ascoltar tali sermoni. (29) E questo basti intorno a questo, se pare ancora a te così, e ritorniamo di nuovo alla facoltà civile, portando nel mezzo lo esempio dell'arte del tessitore, di cui dianzi abbiamo detto. *So.* Tu hai parlato eccellentemente, e facciamo in cotal guisa ciò, che tu dì. *Os.* Oggimai si è distinto il Re dagli uffici di molti pastori, anzi da tutti gli altri, che versano intorno agli armenti. Restano le facoltadi urbane delle cause ajutrici, e parimente delle cagioni, quali primieramente dobbiamo separare l'una dall'altra. *So.* Bene. *Os.* Tu sai adunque, che malagevole cosa è il partirle in due parti, della cui malagevolezza la cagione, come stimo, si manifesterà nel progresso del parlare. *So.* Dunque al tutto si dee far così. *Os.* Per la qual cosa squarciamole per membra alla somiglianza di ostie, poichè non siamo possenti di dispartirle in due; convenendosi divider sempre nel numero vicino quanto più si può. *So.* In che modo adunque dobbiamo far al presente. *Os.* Come dianzi abbiamo posto quelle, non altrimentichè cause ajutrici, le quali apparecchiavano gli stromenti della testura. *So.* Veramente . *Os.* Il medesimo ancora al presente, e molto più, che allora si dee far da noi: perciocchè qualunque cose fabbricano alcun grande, o picciolo stromento nella Città, tutte sono da porsi come cause ajutrici; non potendosi senza queste far la Città, nè la facoltà civile: nondimeno niuna di esse porremo noi esser opra dell'arte regale. *So.* Niuna affatto. *Os.* Ma noi incominciamo a far cosa malagevole, separando questo dagli altri generi: perciocchè colui, che dice esser instrumento qualunque di quelle cose, le quali sono, pare ch' egli dica certa cosa verisimile; nondimeno diciamo noi, questo esser diverso da quelle cose, le quali si posseggono nella Città. *So.* Che? *Os.* Quello, che non ha questa virtù: conciossiachè nè le cagioni sono appigliate alla generazione così, come instrumento; ma alla salute sì bene di ciò, ch'è generato. *So.* Quale è cotesto? *Os.* Quello,

 che

(29) Ritorna al cominciato ragionamento, resa prima ragione, d'onde, e perchè ne sia partito. Applica quell'esempio dell'arte del tessere alla Politica, per la quale era stato introdotto. Segue accuratamente i vestigj di quel metodo, che aveva indicato nel formare la definizione della Politica. Il primo ordimento adunque di questa divisione si è, che nella Politica altre sono *ἄτια*, cioè *cause*, altre *ξυναίτια*, cioè *concause*, vale a dire cause adiutrici; e di queste espone sei specie: il che si può osservare dalla lettura del testo. Tratta in primo luogo delle concause.

che fatto un genere vario colle cose secche, ed umide scaldate al fuoco, e senza fuoco; il che con una denominazione appelliamo vaso, benchè sia moltissima la specie. Ma ciò, come penso, non appartiene al tutto a quella scienza, la quale cerchiamo. *So.* In che modo nò? *Of.* Fa bisogno che si consideri la terza specie di ciò che si possiede, la quale è di molte forme, terrestre, e acquatica, errante molto, e non errante, e preziosa, e vile, significata con un sol nome. Perchè questo tutto per causa di sedere si fa sempre sedia di alcuna cosa. *So.* Qual è questo? *Of.* Il chiamiamo la carretta, opera non molto della perizia civile, anzi più dell'arte del legnajuolo, dell'arte dello scudellaro, e della facoltà del fabbro. *So.* Intendo. *Of.* Ma che? Oltre a queste dobbiamo noi dire la quarta cosa da queste diversa, onde si contengono la maggior parte di quelle cose, le quali dianzi abbiamo riferite? Tutte le vestimenta, la maggior parte delle armi, i muri, le cinte della terra, e della pietra, ed altre infinite. E conciossiacosachè tutte queste siano fatte per ripararsi, comunemente si possono appellar bene reparazioni; e molto più si stimerebbono opre dell'arte dell'edificare, e della testura, che della Politica. *So.* Così è adognimodo. *Of.* Or porremo noi nel quinto luogo le arti dell'ornare, del dipingere, e del cantare, e qualunque si servono di queste, e con esse si fanno certe imitazioni solamente pensate per cagion di diletto, le quali con un certo nome solo comprese sono meritamente. *So.* Con quale? *Of.* Tutto questo è chiamato certa cosa giocosa. *So.* Senza dubbio. *Of.* Questo sol nome a tutte queste converrà; non facendosi alcuna di loro per cagione di studio, ma di giuoco sì bene. *So.* Appena intendo ancora questo. *Of.* Ma quella facoltà, la quale a queste tutte apparecchia i corpi, da' quali, e ne' quali fabbricano le arti, quantunque ora si sono dette, non porremo noi, ch'ella sia la sesta specie varia, e dipendente da molte arti? *So.* Quale dì tu? *Of.* Quella, che apparecchia l'oro, l'argento, e gli altri metalli cavati dalle viscere della terra; che similmente taglia le selve, che tosa, e fabbrica alcuna cosa di queste, che piega, e tesse insieme, ovvero taglia, e polisce le scorze degli alberi, e le pelli degli animali, qualunque arti, le quali versano intorno ad alcune di cotal sorte. Di nuovo quelle, dalle quali sono apparecchiati il sovero, le scorze degli alberi, il libro, ed i vinchi, acciò si facciano le specie composte dai generi non composti; tutto questo universo chiamiamo primogenita possessione degli uomini, e semplice; il che in modo veruno non è l'opra dell'arte regale. *So.* Benissimo. *Of.* Tiene il settimo luogo il possesso del nodrimento, e qualunque cose mescolate al corpo possono nodrire, e medicare le parti di lui colle sue parti. Il qual tutto si direbbe nodrimento; se non ritrovassimo peravventura alcuna cosa più bella; ma tutto questo in universale si concede meglio all'agricoltura, alla caccia, alla gimnastica, al-
la

la medicina, e all'arte della cucina, che alla civile. *So.* In che modo nò? *Of.* Dunque quasi tutte le cose, che si posseggono, fuorichè le specie degli animali domestici, io stimo si ritrovino annoverate in questi sette generi: ma considera così. Era convenevole, che s' introducesse primieramente quella specie primogenita, dopo lo instrumento, il vaso, il carro, i ripari, il giuoco, ed il nodrimento: ma tralasciamo, se ci fu occulta alcuna cosa non grande, la qual si potrebbe grandemente accomodare ad alcuna di queste, qual è la forma de' danari, de' sigilli, e di ogni carattere: perciocchè queste non hanno il genere in quelle molto congiunto; ma in un certo modo convengono parte nell'ornamento, parte negli stromenti; violentemente certo, nondimeno tirate al tutto con concordia. Ma il possesso degli animali domestici, eccettuatone i servi, è avviso, che il nodrimento del gregge primieramente distinto lo abbia compreso. *So.* Per certo sì. *Of.* Resta il genere de' servi, e di tutti i ministri, ove indovino, che si manifesteranno coloro, i quali di questa parte così contendono con il Re; come col testore coloro, che carminano, filano, e fanno le altre cose, delle quali ragionato abbiamo: ma tutti gli altri detti come cause ajutrici, insieme con le opre ora raccontate sono stati consumati e separati dall' azione regale, e civile. *So.* Pajono sì. *Of.* Consideriamo gli altri, che restano appressandoci loro quanto più si può presso, acciò con maggior certezza li conosciamo. *So.* Egli è adognimodo mistieri. *Of.* In vero in quanto quinci n'è lecito di vedere, ritroveremo i grandissimi ministri tenere una contraria esercitazione, e passione a quella, che sospettato abbiamo *So.* Quali? *Of.* I comprati, ed in questo modo posseduti, i quali senza contrasto possiamo servi denominare, che in niuna maniera si attribuiscono l'arte regale. *So.* Certo sì. *Of.* Che diremo delle persone libere, qualunque ripongono sè stessi volentieri al ministerio di coloro, i quali abbiamo detto al presente, e trasportano l'uno all'altro l'opre dell'agricoltura, e delle altre arti, o le pareggiano; alcuni cambiandole per le piazze, altri di Città in Città per mare, e per terra o commutando i danari in altre robbe, ed esso danaro in sè medesimo; i quali abbiamo chiamati banchieri, mercatanti, nocchieri, e ostieri? Dimmi, si attribuiranno costoro alcuna cosa della perizia civile? *So.* Peravventura l'arte de' mercatanti. *Of.* Nondimeno non si ritroveranno usurparsi la dignità regale chi come mercenarj veggiamo per tutto esposti al servir tutti. *So.* Egli è, come tu dì. *Of.* Ma che diremo di quegli altri, i quali ci ministrano sempre intorno a cose sì fatte? *So.* Quali cose dì tu, e di quali ministri? *Of.* Dico io del genere de' banditori, e di coloro, i quali sapientemente somministrano intorno alle lettere pubbliche, e di alcuni altri, che si affaticano diligentemente nelle cose pertinenti al ministerio de' Principi; che hassi a dire, o Socrate, di costoro? *So.* Quello, che al presente da te si è det-

è detto, ch'essi siano ministri, e non Prencipi nelle Città. *Os.* Dunque in sogno non favellai, com'io penso, quando dissi dianzi, che fossero per dover manifestarsi in questo modo chi diversamente contendono, e si attribuiscono l'arte civile; sebben potesse parer ad alcuno cosa disconvenevol sorte il cercarli in alcuna parte de' ministri. *So.* Grandemente certo. *Os.* Oltre ciò facciamoci più vicino a coloro, i quali non ancora sono stati esaminati. Questi tali sono chi d'intorno al vaticinio hanno una particella di scienza, ministra di alcuna cosa: perciocchè son essi stimati interpreti concessi agli uomini dalli Dei. *So.* Per certo. *Os.* (30) Più oltre il genere de' Sacerdoti, come si ha per legge, conosce, e insegna in che guisa ammazzate le vittime siano da offerirsi bene i doni a' Dei; medesimamente in che modo si sia da far i voti, e quali beni siano da addimandarsi loro: ma quelle due cose sono elle parti dell'arte del ministerio. *So.* Apparisce. *Os.* Dunque oggimai ci è avviso di toccare certo vestigio di quello, ove tendiamo: conciossiachè la forma de' Sacerdoti, e d' indovini è abbondevole di magnanimità, d'intelligenza, e di chiarezza rispetto alla magnificenza di quello, che si tratta. Per la qual cosa appresso agli Egizj non è lecito, che il Re signoreggi senza il Sacerdozio; anzi se di qualche altro genere alcun per forza si usurpa il Regno, è astretto dopo il prender del Regno ad ordinarsi nelle cose sacre. Oltre di ciò in più luoghi, in molti magistrati de' Greci, troverebbe alcuno, che comanda il sacrificare i grandissimi sacrificj intorno a cotali cose; anzi appresso di voi è assai chiaro ciò, ch'io dico; dicendosi, che sia data al Re creato la Patria, e le grandissime solennità, e le più pure di tutte le altre. *So.* In vero sì. *Os.* Per la qual cosa dobbiamo considerare questi Re creati a sorte, ed i Sacerdoti, ed i ministri loro, ed appresso cert'altra molta turba, la quale dianzi se ne venne in luce, levati via gli antedetti. *So.* Quali dì tu? *Os.* Dico alcuni maravigliosi. *So.* Perchè? *Os.* Perciocchè oggimai a me in pensando pare il genere di costoro d'ogni sorte misto: conciossiachè molti degli uomini si fanno simili a' leoni, a' centauri, e ad altri di cotal sorte; molti ancora a' Satiri, ed a bestie deboli, e di molte forme; e presto mutano le idee, e la virtù gli uni con gli altri: avvegnachè ora primieramente, o Socrate, mi è avviso di aver considerato uomini sì fatti. *So.* Deh dì, ecci avviso di veder ora alcuna cosa maravigliosa? *Os.* In vero sì: conciossiachè dall' ignoranza avviene a tutti il maraviglioso; ed a me al presente il medesimo è allo improvviso avvenuto: perciocchè avvenne incontinente, ch'io dubitassi in vedendo una compagnia di negozj intorno alle cose della città. *So.* Quale? *Os.* (31) Un molto grande incantatore di tutti i Filosofi, ed

(30) Officio augustissimo dei Sacerdoti vicino al Regio. E' poi degno di memoria quello, che dice intorno al costume degli Egizj.

(31) Scaccia i Sofisti dalla Repubblica.

ſi, ed intendentiſſimo ſopra gli altri di queſt' arte, il qual conviene, che ſi diſtingua dai veri Re, ed uomini civili; tuttochè ciò ſia coſa malagevole, ſe vogliamo tuttavia veder chiaramente quello, che cerchiamo. *So.* In niun modo non è ciò da tralaſciarſi. *Oſ.* (32) Non certo, com' io penſo: e dimmi queſto. *So.* Che? *Oſ.* Or la monarchia non è ella uno de' governi civili? *So.* Ella n' è sì. *Oſ.* Dopo queſta penſo, che potrebbe dire alcuno la potenza de' pochi. *So.* Veramente. *Oſ.* La terza figura del governo civile, non è lo imperio della moltitudine, il quale chiamano popolare? *So.* Al tutto. *Oſ.* Or non ſi fanno queſti tre in un certo modo cinque, partorendoſi oltre ciò da loro due altri nomi? *So.* Quali? *Oſ.* Coloro, che conſiderano il violento, ed il volontario, la povertà, e la ricchezza, la legge, e la iniquità, dividono in due ſpecie il principato così d' un ſolo, come di pochi; ed in due ſpecie ſpartiſcono il principato d'un ſolo, in tirannide, e Regno. *So.* In vero sì. *Oſ.* Ma il governo, il quale è appreſſo a pochi, il dividono in potenza di pochi, ed in potenza d' ottimati. *So.* Adognimodo. *Oſ.* Niuno poi ebbe in uſanza di cambiar il nome al governo popolare, o governi il popolo volontariamente, o con forza alcuni ricchi, o ſe oſſerva le leggi eſquiſitamente, o nò. *So.* Tu dì il vero. *Oſ.* Dimmi, ſtimiamo noi, che alcun di queſti governi civili ſia retto, determinatoſi con queſti fini, e diſtinzioni, cioè di uno, di pochi, di molti, di povertà, di ricchezza, di violenza, di volontà; avvenendo ch' egli ſi faccia co' ſcritti, e ſenza leggi? *So.* Qual coſa il vieta? *Oſ.* Conſidera più chiaramente, per di qua ſeguendomi. *So.* Per ove? *Oſ.* Se ne ſtaremo noi a quello, ch'è ſtato da principio detto, oppur diſcorderemo? *So.* A che dì tu? *Oſ.* Penſo, che abbiamo detto la dignità regale eſſer una certa delle ſcienze. *So.* Lo abbiamo, sì. *Oſ.* E di queſte non tutte; ma abbiamo eletta tra le altre una certa facoltà, la qual giudica, e ſignoreggia. *So.* Sì. *Oſ.* E di quella la qual ſignoreggia l' una è d' intorno alle opere inanimate, e l' altra agli animali; e in queſto modo dividendo, ſiamo qua pervenuti, non ſi ſcordando della ſcienza: ma quale foſſe ella principalmente, non ancora abbiamo baſtevolmente potuto dichiararla. *So.* Tu parli bene. *Oſ.* Dunque conſideriamo forſe queſto, che ci convegna fare

(32) Tratta ora delle cauſe della Politica: cioè del dominio di Uno, di Pochi, e del Popolo, che ſono le ſpecie legittime del pubblico governo. Le ſpiega tutte diſtintamente; inſegna le loro legittime coſtituzioni, e ὑπερβολὰς, cioè *gli eceſſi di eſſe.* le confronta tra loro per inſegnare quale ſia la retta, e vera maniera del governo: antepone in modo la regia a tutte le altre, che dimoſtra in ogni forma di Repubblica quella eſſere la retta maniera di dominare, allora quando il Magiſtrato comanda con perizia, ſapienza, e giuſtizia; ch' egli è non ſolamente cuſtode, ma ancora anima della Legge; e che perciò allora la Repubblica è felice, quando colui, che comanda compone il ſuo impero ſecondo la regola della virtù. Queſta è quella, che fa il Re, non già la dignità, ſieno le Leggi ſcritte, o non ſcritte. La retta Repubblica adunque ſi definiſce col retto impero del Magiſtrato.

re la difinizione di quelli, non secondo i molti, o pochi; nè secondo il volontario, o lo involontario, nè per rispetto alla povertà, ed alla ricchezza; ma per certa scienza, se seguiremo le cose antedette. *So.* Ciò è impossibile che non si faccia. *Os.* Dunque ciò necessariamente dobbiamo ora in cotal guisa considerare, in qual di questi si ritrovi la scienza intorno al comandar agli uomini, la quale è la grandissima, e di tutte malagevolissima quasi da acquistarsi: perciocchè fa mistieri che la vediamo, acciocchè si veggano da noi coloro, che siano da separarsi dal prudente Re, i quali fingono di esser civili, e lo persuadono a molti, non essendo essi nondimeno in alcun modo. *So.* Così al tutto si dee fare, come la ragion antedetta ci ammonì. *Os.* Dunque dimmi, pare a te che la moltitudine possa acquistare nella Città questa scienza? *So.* In che modo? *Os.* Come è possibile egli che nella Città di mille uomini, cento, o cinquanta di loro, l'acquistino bastevolmente? *So.* Questa sarebbe la più agevole di tutte le arti: perchè sappiamo nel numero di mille uomini, che in niun modo non si ritrovano altretanti, i quali superino nel giuoco de' dadi gli altri Greci, non che Regi. Ma fa mistieri, secondo l'antedetta ragione, che si chiami Re colui, qualunque sia instrutto della perizia regale, o signoreggi egli, o nò. *Os.* Tu hai ciò bellamente commemorato, ed istimo, che a ciò segua, che il retto governo, quando egli è retto, sia da ricercarsi intorno ad uno, o due, o in somma a pochi. *So.* Certo sì. *Os.* Ma fa mistieri che si stimino quegli uomini civili, e regali, i quali signoreggiano con una certa arte a coloro, che vogliono, o che non vogliono, secondo le cose scritte, e senza le scritte, e senza gli ordini, e le leggi; non importando niente, se essi o poveri, o ricchi signoreggino: perciocchè nulla manco denominiamo i Medici così, o se medichino essi coloro, che non vogliono, o chi vogliono, tagliando, o dando il fuoco, o portando altro dolore, o secondo le cose scritte, o non scritte; o se essi poveri, o ricchi medichino; purchè si vagliano di certa arte in guarir i corpi, o purgando, o estenuando, o accrescendo quelli: conciossiachè bene noi li nominiamo Medici; purchè coloro, che medicano riguardando al corpo, il restituiscano di peggiore in abitudine migliore, ed il conservino. In questo modo solamente, com'io penso, diremo noi, che sia la retta difinizione della Medicina, o di qualunque altro principato; ma non altrimenti in modo niuno. *So.* Così al tutto si dee stimare. *Os.* (33) E' necessario

(33) Chiara spiegazione della retta Repubblica che è circoscritta dalla sapienza, e dalla giustizia, dalle quali insegna essere determinato l'ufficio tutto del Magistrato: doversi secondo questa forma costituire tutte le maniere legittime di Repubblica, e d'Impero, e doversi con questo fondamento stabilire tutte le Leggi. Questa è τρόπος ἀρχῆς πόλεως, *la maniera del governo della città*, che diceva d'investigare nel principio di questa seconda parte; della quale questa si è la principal conchiusione: che la vera regola della Politica consiste nella giustizia, e nella sapienza.

rio adunque, come apparisce, che si stimi quella sì, e sola Repubblica retta nella quale alcuno potrebbe ritrovare i magistrati veramente scientifichi; e non paresse, che solamente fossero tali, o signoreggino essi con leggi, o senza leggi, o a coloro, che vogliono, o a chi non vogliono, ancora che sian poveri, ovver ricchi; perciocchè hassi a pensare, che ciò non importi niente alla maniera retta del governo. *So.* Eccellentemente. *Os.* Nè più oltre importa, o se per causa del comun bene ammazzando alcuni, e mandandone in bando purghino la Città, o se mandino colonie come schiere d'api, ed isminuiscano il popolo, o d'altronde chiamino gli uomini per dover essere cittadini, ed aggrandiscano la Città; purchè servendosi della scienza, e della giustizia, facciano la Città a suo potere di peggior migliore, e la conservino: allora secondo tali difinizioni, si dee chiamar da noi Cepubblica retta; ma si dee dire, che tutte le altre non siano legittimamente, nè veramente tali. Quelle poi le quali imitano questa, volentieri le chiamiamo ragionevoli, come quelle, che s'incamminano bene a cose migliori; ma le altre incontrario biasimiamo, come agevoli con la imitazione de' mali a cose peggiori. *So.* (34) In vero, o Ospite, pare che le altre cose siano dette mediocremente; ma questo, che tu dì, cioè che il governo possa esser retto senza leggi, è alquanto malagevole da udirsi. *Os.* O Socrate, tu mi hai prevenuto alquanto, in interrogando: perciocchè io era per addimandarti, se tu le ammetti tutte, o se delle dette alcuna cosa ti dà noja. Ma ora manifesto è, che noi vorremo disputare d'intorno al retto reggimento di coloro, che governano senza leggi. *So.* Senza dubbio *Os.* Egli in un certo modo è manifesto, che il far delle leggi pertegna alla regia potestà; ma ottimo non è, che vagliano le leggi, ma l' uomo regale con prudenza. Sai in che modo? *So.* In che modo dì tu? *Os.* Perchè la legge non può abbracciando sinceramente comandar sempre così a tutti, com'è mistieri, quello, che ottimo, e giustissimo è: poichè le dissomiglianze degli uomini, e delle azioni, e la condizione instabile delle cose umane sì fa, che niun'

(34) Esamina diffusamente le affezioni di quella regola, dalla quale devono essere determinate tutte le pubbliche amministrazioni; prendendo opporrunamente occasione di questo nuovo ragionamenro dalle sue stesse parole: imperocchè aveva detto, che la retta amministrazione può sussistere senza Leggi. Spiega questo, come cosa detta inconvenientemente, ed indi assegna una riguardevole dottrina. Ciò si deve intendere in questo modo, che se la Legge rrarta con sommo rigore con ogni persona in ogni cosa, ne nasce una somma ingiuria. Tale adunque dev'essere la equirà della Legge, che non potendosi prescrivere una ragione uniforme a cose tanto varie e molriplici, così dobbiamo ancora stabilire essere opportuno, che in una dissomiglianza sì grande di persone, e di azioni v' intervenga una *certa particolar distinzione* (ἰδιοσυγκρισίας) della Legge; acciocchè il Magistrato custode, e moderator della Legge medesima giudichi prudentemente secondo le particolari circostanze a tenore del convenevole, e del ragionevole; ed in tal modo e senza Leggi, e conrro le Leggi esaminando prudenremente, e giustamente le cose. formi i suoi giudicj. Illustra con esempj la cosa, secondo il suo costume.

arte semplice possa ordinare alcuna cosa ferma, ed intorno a tutte le cose, e per tutto il tempo: concediamo noi questo? *So.* Per certo sì. *Os.* Veramente vediamo la legge quasi a questo stesso risguardare, qual un certo uomo pertinace, ed ignorante, il quale non permetta, che niuna cosa si faccia fuor del suo ordine, nè interroghi alcuno; ancorchè accadesse di nuovo alcuna cosa, la quale a qualcheduno paresse migliore, fuor della ragione da lei ordinata. *So.* Tu dì il vero: perciocchè, come tu dicevi, fa la legge agli uomini forza. *Os.* Dunque è impossibile, che si confaccia mai colle cose non semplici quello, che semplice si fa *So.* Corre rischio. *Os.* Dunque è da ritrovarsi la cagione, per la quale necessario è, che si facciano le leggi, poichè la legge non è rettissima cosa. *So.* Chi ne ha dubbio? *Os.* Non si ritrova ed appresso di noi, ed appresso a qualunque altre Città alcune esercitazioni di uomini uniti insieme, i quali vogliono o contender nel corso, o in qualunque altra cosa? *So.* Molte sì. *Os.* Deh se ti aggrada, di nuovo riduciamoci a memoria gli ordini di coloro, i quali si esercitano con arte in tali governi. *So.* Quali? *Os.* Perchè stimano essi, che non convenga guardarla sottilmente in ciascheduno, comandando quello, che conviene a qualunque corpo; ma stimano, che si debba ordinar per lo più quello, ch' è più comune, il che pensano ancora sia per giovare ad assaissimi, e moltissimo. *So.* Eccellentemente. *Os.* Laonde mentre che con uguali fatiche astringono oggidì tutti, gli stimolano con pari esercitazioni; adiviene o che li provochino troppo, o li snervino, e rendano i corpi inabili al corso, ed alla palestra, ed agli altri certami. *So.* Così adiviene. *Os.* Istimiamo ancora, che il facitor delle leggi, sedendo al governo del suo gregge, e rendendo ragione delle opere giuste, e de' vicendevoli commercj, non possa, mentre comanda a tutti insieme, esser bastevole di render esquisitamente ciò, che si conviene a ciascheduno. *So.* E' cosa verisimile. *Os.* (35) Alla fine, com' io penso, ordinerà in comune quello, che giovi, ed il più delle volte così di grosso porrà le leggi a ciascheduno; dandole o scritte, o non scritte; ma coi costumi della Patria. *So.* Bene. *Os.* Anzi bene: perciocchè, o Socrate, in che modo sarebbe altri mai in guisa bastevole, che sedendo appresso a chi si sia per tutta la vita comandasse esquisitamente ciò, che si convenisse? Conciossiacosachè se alcun ornato, com' io penso, di disciplina regale potesse far questo, a pena queste leggi scrivendo porrebbe a sè stesso impedimenti. *So.* Così pare al tutto

dalle

(35) Opposizione. Che? Tanto si devono esaminare quelle particolari circostanze, che le Leggi non s'abbiano da prescrivere in generale? Risponde Platone, doversi fare le Leggi in generale, ed esser così necessario; ma inmodochè nell'applicarle si abbia grandissimo riguardo alle circostanze. Non già, che il Magistrato a capriccio faccia, e disfaccia le Leggi, le quali non si devono inconsideratamente mutare; ma quando fa insistere la Legge fuor di proposito, e troppo aspramente, pecca contro la medesima Legge; cioè a dire, opera contro la intenzione della Legge, della quale il fine principale si è, che tutto giustamente si faccia.

dalle cose che si son dette. *Os.* Anzi più, o Socrate, da ciò che si dirà. *So.* Da che? *Os.* Da questo, dico io, perchè diciamo tra noi stessi così. Se un qualche Medico, o maestro de' gimnasj dovendo andare in pellegrinazione, e star molto tempo (com' egli pensa) lontano da coloro, cui medica; e pensando, che chi si esercitano, o gli malati non si ricordassero delle cose comandate: dimmi, non penserebbe egli di lasciar loro in iscritto alcune memorie di ciò, che dovessero fare; oppur come? *So.* Così sì. *Os.* Ma che? Se fuori di opinione tornasse indietro, stato in pellegrinaggio manco tempo, dubiterebbe ei di ordinar loro altro, che quello, che già egli si scrisse; se alcuna cosa migliore si potesse applicare agli ammalati per cagione delle mutazioni de' tempi, o di qual altra cosa solita ad avvenire fuori di opinione per volontà di Dio? Persevererebbe egli, dico, nel proposito primiero, nè comporterebbe, che da alcuno si trasgredissero le prime ordinazioni; nè vorrebbe egli ordinarne dell' altre; nè si osservassero dall'ammalato altre, fuori che le solite, com' esse fossero proprie dell'arte della Medicina, e salutifere; ma ciò, che altrimenti si operasse, si facesse fuori dell'arte, ed apportasse infirmità: o piuttosto qualunque cosa sì fatta, che adiviene intorno a tutte le cose nella scienza, e nella vera arte, sarebbe al tutto intorno a questi ordini forte ridicolosa? *So.* Al tutto sì. *Os.* Or a colui non sia lecito egli il fare alcun' altra cosa, fuori che ciò, che scrisse, il quale portò, ed introdusse le cose giuste, le ingiuste, le oneste, e le turpi, le buone, e le cattive, o con le leggi scritte, o con costumi non scritti per lo gregge degli uomini, qualunque vivan essi nella Città secondo il voler di coloro, che scrissero le leggi; nè s' egli stesso se ne ritornasse, il quale innanzi con l'arte le scrisse, nè se alcun altro se ne venisse simile a lui: o piuttosto una tal dubitanza non manco veramente che l' antedetta apparerebbe ridicolosa? *So.* Niuna cosa il proibisce. *Os.* (36) Dunque sai tu il parlare, che d'intorno a questo è detto da molti. *So.* Al presente non me lo immagino. *Os.* Nondimeno è cosa galante, dicendo essi, che sarebbe mistieri, se qualcheduno conoscesse alcune leggi migliori delle primiere, che da costui si facessero le leggi, persuadendone ciascheduna alla Città sua; ma non altrimenti. *So.* Che dunque non se ne sta egli bene? *Os.* Peravventura: ma se altri non colla persuasione, ma colla forza introdurrà quello, ch'è il migliore; rispondimi, qual nome terrà quella violenza? Anzi non ancora a questo; ma

(36) Spiegazione dell' antecedente Teorema intorno alla necessità di far le Leggi in generale, illustrata con altri chiari Teoremi: che il Magistrato non deve inconsideratamente, ed a suo arbitrio mutare le Leggi consuete; ma se la necessità insegna, che si debbon mutare, ciò non si deve fare, che con i liberi voti dei cittadini. Indi aggiunge la spiegazione di questo Teorema: non essere una violenza iniqua ed ingiusta il fare alcuna cosa assai giusta, che non sia dalle Leggi ordinata; anzi ciò convenire ottimamente alla intenzione della Legge, se è degna della denominazione di Legge.

prima alle antedette. *So.* A quali dì tu? *Of.* Se alcun istrutto nell' arte della Medicina non persuadesse, ma sforzasse chi egli medica, o sia egli fanciullo, o uomo, o donna, a far quello, ch'è il migliore, oltre le cose scritte; qual nome terrebbe questa violenza? Forse non qualunque altro, piuttostochè errore, che apporti infermità, e sia fuori dell'arte: e qual si voglia altra cosa piuttosto si dovrebbe dire, che fosse incontrata da un uomo sforzato in cotal guisa, che di aver patito intorno a questo cosa fuori dell'arte, e che apporti infermità, da' Medici, che lo hanno sforzato? *So.* Tu parli il vero. *Of.* Ma quale da noi si dice esser lo errore intorno all' arte civile? Forse non il brutto, il cattivo, e lo ingiusto? *So.* Al tutto. *Of.* Or quando alcuni sono astretti al far quello, ch'è più giusto, migliore, e più onesto, contro alle leggi scritte, ed a' costumi della Patria; non fia egli il più ridicoloso di tutti chiunque biasimerà quella forza, e dirà, che abbiano patito coloro cose turpi, male, ed ingiuste da chi sforzatamente gli averanno guariti? *So.* Tu parli il vero. *Of.* Dimmi, s' egli è ricco colui, il qual fa forza, sono giusti gli sforzi; ma se povero, ingiusti: o piuttosto è da dirsi, che sia questa la vera difinizione del retto governo civile, o abbia egli persuaso, o nò, o secondo le cose scritte, o fuori di quelle, o sia ei povero, o ricco; purchè introduca utili cose? In che modo l' uomo saggio, e buono governerà risguardando così sempre alla salute de' sudditi, come risguarda il governatore all'utile de' marinari, e della nave. Che così com'egli non ponendo le cose in iscritto, ma dell'arte servendosi qual certa legge, salva i marinari; così, e secondo la stessa maniera, si potesse fare una Repubblica retta da coloro, che potessero signoreggiare in cotal guisa; servendosi della forza dell'arte, migliore delle leggi. E d'intorno a qualunque cose facessero gli uomini prudenti, non fallirebbono mai; purchè osservassero una cosa grande: cioè, che fossero possenti di difender i cittadini, ed in quanto è possibile, renderli di peggiori migliori, compartendo sempre loro colla mente, e con l'arte quello, che giustissimo fosse. *So.* Egli non è lecito, che si contraddica a ciò, che ora si è detto. *Of.* Nè a questo più oltre. *So.* A che dicevi tu? *Of.* (37) Che niuna moltitudine mai di qualunque persone apprendendo questa tal scienza potrebbe regger con intelletto; ma è da ricercarsi quel retto governo della Città, o da pochi, over da uno. Gli altri governi poi pare che si debbano porre qual certe imitazioni, come dianzi si disse; imitando essi ora nella

(37) Altro Teorema coerente con la dottrina antecedente: che la moltitudine non è idoneo giudice delle Leggi, essendo ella priva di scienza, e di giudicio. Se ne aggiunge anco un altro, congiunto del tutto col principale ragionamento: che il primo grado nella retta Repubblica, consiste che tutte le cose si facciano convenientemente, esaminate le circostanze; il secondo nelle Leggi scritte, contro le quali non si deve temerariamente commettere veruna cosa: conciossiachè caderebbe la società del genere umano se ad ognuno fosse lecito violare a capriccio le Leggi.

la parte migliore, ora nella peggiore. *So.* Come hai tu detto questo, non avendo io ora a sufficienza appreso ciò, che dianzi dicesti dell' imitazioni? *Os.* Non sia cosa lieve, se introdottosi questo ragionamento, alcun cesserà, innanzichè sia per dimostrar l' errore, il quale al presente intorno a questo si è commesso. *So.* Qual errore di tu? *Os.* Certa cosa tale oggimai necessario è che si ricerchi, la quale, tuttochè non si abbia in usanza, nè sia agevole da conoscersi, tuttavia sforziamoci di comprenderla: perciocchè dimmi, essendo questo solo, il quale abbiamo raccontato, il retto governo civile, non è egli necessario che gli altri valendosi degli ordini di lui si conservino, mentre fanno quello, che da noi ora si lodava, tuttochè ciò non sia rettissima cosa? *So.* Qual n' è egli? *Os.* Che niun osi di far niuna cosa nella Città contro le leggi; e chiunque osasse, fosse a morte castigato, e tormentato con tutti gli ultimi supplicj: e ciò è quasi secondo, trovandosi egli star bene, ed onestamente, quando alcun mutasse il primo, che ora si è detto. Ma concludiamo in che guisa adivenga ciò, che al presente abbiamo detto esser secondo: il vuoi tu? *So.* E grandemente certo. *Os.* (38) Ritorniamo di nuovo alle similitudini, con le quali necessario è che si paragonino sempre i Principi regali. *So.* Quali similitudini di tu? *Os.* Consideriamo dico il generoso governator della nave, ed il Medico da pareggiarsi a molti altri; figurando oggimai alcuna somiglianza d' intorno a costoro. *So.* Di che sorte? *Os.* Alcuna tale, quale se tutti considerassimo di patir da loro alcune cose gravi; quasi e l' uno, e l' altro di loro salvassero chi di noi volessero salvare, ed in contrario nuocessero a chi loro fosse a grado di nuocere, segando, dando il fuoco, ed ordinando, che si porti loro alcune spese come tributi, delle quali poco, e niente ne spendessero intorno all' ammalato, del rimanente servendosi essi, ed i ministri loro; alla fine lo ammazzassero, ricevuti i danari in mercede o da' parenti, o da alcuni de' nemici dell' ammalato: i governatori ancora delle navi facessero infinite altre cose di questa sorte, come coloro, che lasciano gli uomini soli spesse volte con insidie ne' luoghi solitarj, e se fanno errore nelle cose del mare gli gettano nell' onde, ed usano altre simil frodi. Dunque se considerando noi questo, si consigliassimo, in che modo levassimo via l' autorità a quelle arti, acciocchè più oltre non signoreggiassero assolutamente o a' servi, ovver agli uomini liberi; ma tra noi facessimo qualche ragunanza, o di tutto il popolo, o solamente de' ricchi, ove anco si udisse il parer del vulgo, e degli altri artefici intorno al navigare, ed alle malattie; in che guisa convenisse a noi infermi valersi de' medicamenti, e de' stro-

(38) Illustra, secondo il suo costume, con similitudini l' antecedente dottrina; e prima quel Teorema, che la moltitudine non può rettamente giudicar delle cose: anzi in tutte le cose nascerebbe un sommo disordine, se si permettesse al popolo il giudicare delle medesime.

ſtromenti de' Medici ; medeſimamente delle navi, e dei loro ſtromenti in navigando, ed in ſchivando i pericoli delle fortune, e dell' onde, e le inſidie de' corſali; ed anche ſe foſſe da combatter nel mare con navi lunghe contro a ſomiglianti, in che modo conveniſſe valerſi di queſte coſe. Fingiamo, dico, che s' iſcriva in alcune pubbliche tavole, e colonne ciò, che pare alla turba de' conſultanti d'intorno a queſto, o de'Medici, o de'governatori, o di altri privati; e ſi ordinino appreſſo alcuni coſtumi, e riti non ſcritti, ma poſti in uſo; inmodochè tutto il rimanente del tempo ſia da navigarſi, e medicarſi ſecondo l'ordine loro? *So.* Tu hai detto coſa diſconvenevole molto. *Oſ.* Appreſſo ordinaſſero ogni anno i Principi della moltitudine eletti, o de' ricchi, o a ſorte di tutto il popolo; i quali ſecondo queſti ordini ſcritti e governaſſero le navi, e medicaſſero gli malati. *So.* Egli è avviſo, che ciò ſia più duro di quello, che ſi diſſe dianzi. *Oſ.* Più oltre vedi quello, che quindi ne ſegue: perciocchè quando ſarà fornito l' anno di ciaſchedun Magiſtrato, ſia miſtieri di un giudicio; fattane la elezione, o de' ricchi, o di tutto il popolo, ordinato a ſorte, e ſi appreſentino in coteſto luogo quegli uomini, che averanno eſercitati i Magiſtrati per correggerli; inmanierachè ſia lecito a chiunque vuole lo accuſarli, perchè non abbiano governato quell'anno le navi ſecondo le leggi ſcritte, e l'uſanza antica de' maggiori; e le medeſime coſe intorno a quelli, che medicano gli malati, e d' intorno a coloro, che foſſero giudicati rei: ſi determinerebbe ciò, che alcun di eſſi doveſſe patire, o pagare. *So.* Or chiunque patirebbe egli meritamente qualunque ſupplicio, e danno, che ſpontaneamente prendeſſe il Magiſtrato fra uomini sì fatti. *Oſ.* Appreſſo ſia miſtieri far una legge, che ſe alcun introduceſſe alcun modo nuovo di navigare, fuori degli ordini ſcritti, o inveſtigaſſe per difender la ſanità, oltre quel vero modo alle leggi commeſſo, a' venti, a' caldi traſportandolo, ed a' freddi, ed intorno a queſto ſecondo il ſuo ingegno filoſofaſſe; primieramente coſtui non ſi chiamerebbe nè governatore, nè medico, ma certo curioſo, e pazzo Sofiſta; poſcia ſarebbe tirato in giudicio da ciaſcheduno, come colui, che corrompeſſe altri più giovani, e perſuadeſſe a metter mano nell' arte del navigare, e del medicare, non ſecondo le leggi, ma ſecondo lo arbitrio di ciaſcuno; e nel medeſimo modo a medicare, e governare le navi, e le malattie. E ſe ſi ritrovaſſe chi perſuadeſſe alcuna coſa contro le leggi, e le coſe ſcritte a' giovani, ovver a' vecchi, ſi caſtigaſſe degli ultimi ſupplicj; non facendo miſtieri che alcuna coſa ſia più ſaggia delle leggi, nè alcun ignorante della natura della Medicina, e della ſanità, e dell' ottimo modo del governare, e del navigare; potendo chi vuole, imparar le coſe, ed i coſtumi, che ſono in uſo della Patria. Se ciò avveniſſe, come diciamo, intorno a queſte ſcienze, e ad altre molte, inmodochè ſi

operaſſe.

operasse piuttosto secondo le cose scritte, che secondo l' arte; che ne diremmo, o Socrate? Come se il medesimo si ordinasse intorno all'arte della guerra, ed a tutta la cacciagione, ancora d'intorno alla dipintura, ed alla imitazione in universale, intorno all' architettura, ed a tutta la fattura de' stromenti, e degli arnesi, intorno all' agricoltura, ed a tutta la cura del piantare, ed alla custodia de' cavalli, e tutti gli armenti, ed intorno al vaticinio, ed al compiacimento vario de' ministri, intorno al giuoco de' dadi, ed intorno a tutta insieme l' aritmetica nuda, ovver quella, la quale è intorno al piano, o al profondo, o alla velocità. *So.* E' cosa certa se ciò se ne stesse così, che tutte le arti rovinerebbono da' fondamenti, nè dipoi rinascerebbono mai, per questa legge stessa, la qual vieta l'investigar le cose nuove: onde la vita, essendo anco al presente malagevole, allora non si potrebbe viver al tutto. *Os.* (39) Ma che di a questo? Se noi sforzassimo, che si facesse ciascheduna delle cose dette secondo le leggi, ed alle stesse leggi proponessimo un qualche uomo eletto o col consenso del popolo, o a sorte creato, il quale sprezzate le leggi o per causa di guadagno, o per proprio appetito, delle cose ignorante, tentasse fare alcun' altra cosa oltre a quello, ch' è ordinato; non sarebbe egli questo peggior del male primiero? *So.* Egli è verissimo. *Os.* Perciocchè qualunque ignorante osasse di commettere alcuna cosa contro a quelle leggi, le quali sono state fatte con un lungo uso di cose da coloro, i quali graziosamente consigliando il popolo persuasero a lui il riceverle, commetterebbe una scelleratezza di gran lunga maggiore del peccato antedetto, e vie più, che le leggi scritte, confonderebbe, e metterebbe sossopra ogni azione. *So.* Grandemente. *Os.* Per la qual cosa coloro, i quali hanno posto leggi, e scritti intorno a qualunque cosa, hanno per seconda navigazione, il non permetter mai a niuno il fare alcuna cosa contro di quelle, o se alcun da sè, o il popolo a ciò fare si sforzasse. *So.* Bene. *Os.* Dunque siano queste cose a ciascheduno certe imitazioni della verità, le quali saranno state scritte dagl' intendenti in quanto hanno potuto. *So.* Niente il proibisce. *Os.* Or se si ricordiamo, abbiamo detto dianzi, che si fosse per fare dall' uomo veramente civile, e perito spesse volte molte cose secondo l' arte fuori degli ordini, che innanzi aveva scritti, qualora pensasse di aver ritrovato cosa di quelle migliore, ch' egli scrisse, da

(39) Spiega di nuovo quel Teorema della necessità delle Leggi: non esser lecito ad alcuna persona privata, o pubblica mutar le Leggi, o trasgredirle; ma doversi le medesime religiosamente osservare. Se poi nell' applicazione della Legge non si aggiunge quel metodo della retta ragione, tanto maggior ingiuria ne nasce anco secondo la forma delle Leggi medesime, quanto colui, il quale è custode della Legge sarà più imperito e dissoluto, e più licenziosamente si abuserà della sua autorità. L'abuso delle Leggi si deve temere in ogni forma di Repubblica; e da questo nascono nella vita umana gravissime calamità.

da lui commesse ad alcuni asserti. *So.* L' abbiamo detto senza dubbio. *Os.* Dunque o qualunque sol uomo, o popolo, cui sono state date le leggi, si mette a fare alcuna cosa, come migliore fuori di quello, che gli è stato dato per leggi; non fa egli il medesimo secondo le forze sue, il che fa quell' uomo vero? *So.* Per certo sì. *Os.* Dunque se alcuni ignoranti ciò facessero, si sforzerebbono d' imitare il vero; nondimeno lo imiterebbono tutto perversamente: ma se altri periti tentassero il medesimo; questo oggimai non sarebbe più imitazione, me il verissimo stesso. *So.* Adognimodo. *Os.* Perciocchè in questo oggimai si convenne dianzi tra noi, che niuna moltitudine non sia possente all' apprendere qualunque arte. *So.* Si convenne certo. *Os.* Dunque se si ritrova alcun' arte regale; la moltitudine de' ricchi, e tutto il popolo insieme non apprenderebbe mai questa scienza civile. *So.* Mai nò. *Os.* Per la qual cosa, com' è avviso, fa mistieri che se tali Repubbliche sono per imitare quel vero governo d' un uomo solo, il quale con arte signoreggia a suo potere, non facciano mai alcuna cosa contro le leggi scritte, e costumi della Patria. *So.* Tu hai parlato eccellentemente. *Os.* Dunque quando ciò imitano i ricchi, noi chiamiamo quella Repubblica governo d' ottimati; ma quando non si curano delle leggi, potenza di pochi. *So.* Corre rischio. *Os.* Più oltre qualora un signoreggia secondo le leggi, imitando quello intendente, lo addimandiamo Re; non distinguendo noi con nome colui, il quale solo signoreggia con la scienza, o con la opinione secondo le leggi. *So.* Così pare. *Os.* Dunque se uno veramente scientifico signoreggia, ha egli il medesimo nome, cioè di Re, nè si dinomina con altra dinominazione. Sicchè di cinque nomi di quelli che al presente si dicono Repubbliche, n' è stato fatto un solo. *So.* Apparisce. *Os.* Ma che? Qualora non signoreggia alcuno secondo le leggi, nè secondo la usanza; ma simula ei qual scientifico, e fa mistieri che si faccia l' ottimo contro le leggi; e si ritrova un appetito, e certa ignoranza, la quale lo introduca ad una imitazione sì fatta: dimmi, un uomo tale non è egli da appellarsi tiranno? *So.* Certo sì. *Os.* In questo modo si è fatto il Re, come diciamo, ed il tiranno, la potenza de' pochi, il governo degli ottimati, ed il governo del popolo; quando gli uomini ebbero a male lo imperio d' un solo, e si diffidarono, che alcuna volta non si potesse ritrovare un uomo sì fatto degno d' un cotanto imperio, il quale e potesse, e volesse comandando colla virtù, e con la scienza, compartir rettamente in tutte le cose giuste, e pie; oltre ciò temerono, che peravventura un uomo, fatto acquisto della scienza, secondo gli appetiti non offendesse, opprimesse, ed ammazzasse ciascheduno: perchè se alcun tale, quale figurato abbiamo, si facesse innanzi; si amerebbe il governo di lui, il quale fra tutti è rettissimo, e giova al viver bene, e beatamente. *So.* Veramente.

Os.

Os. Ma ora poichè non nasce un tal Re nella Città, quale tra gli sciami delle api, eccedente da principio gli altri così nell'abito del corpo, come dell' anima, fa mistieri che congregandosi essi da principio scrivano le leggi, come apparisce, e percorrano le vestigia della verissima Repubblica. *So.* Così apparisce. *Os.* E si maravigliamo, o Socrate, che in governi sì fatti avvegnano, e siano per avvenire i mali, i quali vediamo farsi, gettato quel fondamento: perchè egli se ne serve non della scienza, ma solamente di alcuni ordini scritti, e costumi nell' operare; di cui se alcun altro governo, o Città se ne servisse, è cosa certa, che sarebbe per volger sossopra tutte le cose; ovver quello peravventura dee parere cosa più maravigliosa, che la Città per natura sia una certa cosa robusta: perciocchè patendo le Città già molto tempo sì fatte cose, tuttavia alcune di loro si mantengono, nè rovinano; nondimeno molte alle volte a guisa di navi sommerse perirono, periscono, e periranno per la malvagità de' governatori, o de' marinari; i quale d' intorno a grandissime cose sono tenuti da un' estrema ignoranza: perchè essendo affatto ignoranti delle cose civili; nondimeno è loro avviso di saper questo molto più chiaramente, che alcun' altra scienza. *So.* Tu parli il vero. *Os.* (40) Dunque conciossiachè le Repubbliche non siano rette, ma difficili tutte; è da vedersi, quale di loro sia manco difficile da viver in lei, e quale gravissima: la qual cosa, tuttochè paja pertener manco a quello, di che ora trattiamo, tuttavia in universal forse tutti facciamo tutte le cose per questa cagione. *So.* Così al tutto è da farsi. *Os.* Delle tre dicono, che ne sia una, e la medesima agevole insieme, e malagevole. *So.* Come dì tu questo? *Os.* Non altrimentichè dianzi col parlar confuso dico, che tre siano i governi civili, di un solo, di pochi, e di molti. *So.* Erano sì. *Os.* Or partito ognuno d' essi in due, facciamone sei, e separiamo il retto dagli altri, come settimo. *So.* In che modo? *Os.* Abbiamo diviso il principato d'un solo nel Regno, e nella tirannide; ma il dominio, che non conviene a molti, in una specie, la quale è da lodarsi, cioè in governo d'ottimati; e l'altro, ch'è da biasimarsi, in governo di pochi: ma il governo de' molti allora lo abbiamo posto semplice, nominandolo governo popolare; ma ora si ha da por doppio ancora questo. *So.* In qual modo, e con che dividendolo? *Os.* Conciossiachè non sia differente dagli altri, nè ancora sia doppio il nome di lui; tanto a questo, quanto agli altri è comune il signoreggiar secondo le leggi, ed il far contro di quelle. *So.* E' veramente. *Os.* Allora in cercando noi il retto governo, questa divisìon non ci gio-

(40) Spiega incidentemente quale sia la forma ottima di Repubblica. Antepone il Regno alle altre servendosi di quelle distinzioni, che dal testo l'erudito Lettore può rilevare.

giovava niente, come il mostrammo dianzi; ma poichè la separammo, abbiamo poste per necessarie le altre. Intorno a questi oggimai l' osservanza, o la trasgressione delle leggi dividono in due parti ciascuno. *So.* Così è avviso dal ragionamento, che ora si ha avuto. *Os.* Dunque il governo d' un solo unito agli ordini buoni, i quali chiamiamo leggi, è il migliore di tutti i sei. Il privo di leggi è duro, e gravissimo, che si abiti in lui. *So.* Apparisce. *Os.* Ma il governo, nel quale non signoreggiano molti, dobbiamo stimare, che tenga il luogo di mezzo tra l' uno e l' altro, come quello ch' è il mezzo tra l' uno, e la moltitudine. Alla fine il governo di molti debole in tutte le cose, come quello, che agli altri paragonato non possa fare niuna cosa grande, o di bene, o di male; per quello che i magistrati in lui sono tra molti partiti. Per la qual cosa di tutte le Repubbliche legittime questa n' è la peggiore, e di tutte le ree la migliore; e se tutte fossero intemperate, gioverebbe il vivere nella popolare; e se temperate tutte, manco di tutte sarebbe da viversi in lei. Ma il viver nella prima è molto principale, e ottimo, eccettuatane la settima; convenendosi separar quella dagli altri governi tutti, non altrimenti che dagli uomini un Dio. *So.* Ciò è avviso che si faccia, ed avvegna così: e come tu dì il si dee fare. *Os.* 41) Or non conviene egli che si separino tutti i governatori di queste Repubbliche, eccettuatone quel solo, il quale è scientifico, come coloro, che veramente non siano civili, ma sediziosi, e presidenti d' idoli grandissimi; anzi essi sì fatti, e come grandissimi imitatori, ed incantatori si facciano grandissimi Sofisti de' Sofisti. *So.* Questa denominazione ragionevolmente pare che convenga a coloro, che son detti civili. *Os.* Stiano le cose così. Oggimai dall' arte civile finalmente abbiamo separato appena quella compagnia di Centauri, e di Satiri la quale dicevamo dianzi di vedere, ed istimavamo, che si dovesse separare dalla civile. *So.* Così pare. *Os.* Oltre di ciò resta alcuna cosa più dura di queste, per essere di genere più congiunta al genere regale, e più malagevole da intendersi; e perciò ci è avviso, che sia avvenuto il medesimo, che avvenir suole a coloro, che purgano l' oro. *So.* Come? *Os.* Primieramente gli artefici dividono da lui la terra, e le pietre, e le altre cose molte: ma dopo queste rimangono alcune altre congiunte all' oro, e preziose, da separarsi da lui solamente col fuoco; il metallo, lo argento, ed alcuna volta il diamante ancora; le quali cose, fattane la prova, finalmente, appena si separano col fuoco; e lassano, che noi vediamo l' oro puro, e mondo solo in sè stesso. *So.* Così di questo
se

(41) Conchiusione di questo luogo intorno alla maniera di costituir la Repubblica: la qual maniera egli ha separata dalle altre invenzioni; ed inveisce gravemente contro i falsi Politici.

ſe ne favella. *Oſ.* (42) Nella medeſima guiſa ci è avviſo di aver ora ſeparato dalla civile ſcienza le molte rimote, ed oltremodo lontane, ed averne laſciate le congiunte, ed onorevoli, nel cui numero ſi ritrova il governo dell'eſercito, e tutta la giudiciaria poteſtà, la qual ritrovandoſi congiunta con la regale eloquenza, e perſuadendo il giuſto, governa inſieme con lei le azioni, che ſi fanno nella Città, le quali ſe alcun ora divideſſe, ci dimoſtrerebbono oggimai in certo modo agevolmente puro, e ſolo quell'uomo civile, il quale da noi ſi cerca. *So.* Chiaro è, che fa biſogno che ci sforziamo di far queſto in certo modo. *Oſ.* Dunque egli ſi manifeſterà per la eſperienza; ma biſogna tentar di dichiararlo col mezzo della Muſica: e dimmi. *So.* Che vuoi ch'io dica? *Oſ.* Or abbiamo noi alcuna diſciplina di Muſica, ed in ſomma di ſcienze, le quali ſi forniſcono adognimodo col miniſterio delle mani? *So.* Ne abbiamo sì. *Oſ.* Che dunque? Come diremo noi, che qui ſi ritrovi alcuna ſcienza, la qual inſegni qual delle due arti ſia da impararſi più, e qual manco? *So.* Il diremo veramente. *Oſ.* Dunque confeſſeremo noi eſſer queſta da quelle diverſa? *So.* E queſto. *Oſ.* Poſcia diremo noi, che non convegna che alcuna di quelle, o l'una all'altra ſignoreggi, o quelle a queſta; e convegna che queſta preſidente inſieme ſignoreggi a tutte le altre? *So.* Queſta a quelle diremo, che ſignoreggi, la qual giudica, ſe fa miſtieri lo imparare, o nò. *Oſ.* Dunque dì tu far biſogno che ſignoreggi a quella, che inſegna, e viene appreſa. *So.* Al tutto. *Oſ.* (43) E quella, la qual giudica, ſe ſia da perſuaderſi, o nò, a quella, che può perſuadere. *So.* Certo sì. *Oſ.* Or ſtiano le coſe in cotal guiſa. A qual ſcienza principalmente concederemo noi quella perſuaſione, la qual ſi fa alla turba per certa confabulazione, ma non per dottrina? *So.* E' coſa manifeſta, cred'io, che ſi debba conceder ella all'arte oratoria. *Oſ.* A qual ſcienza applicheremo noi, eſſer miſtieri il fare qualunque coſa contro ad alcuni, o ſi abbia ella al tutto queſto con perſuaſione, o con altra forza? *So.* A quella, la qual ſignoreggia alla perizia del perſuadere, e del dire. *Oſ.* Ma, com'io penſo, niun'altra n'è deſſa, fuori che la facoltà dell'uomo civile. *So.* Tu hai detto eccellentemente. *Oſ.* Dunque la facoltà dell'oratore incontinente par ſeparata dalla civile, come cert'altra ſpecie, nondimeno a lei ſoggetta. *So.* Per certo sì. *Oſ.* Ma che haſſi a conſiderar di nuovo queſta tal facoltà? *So.* Quale? *Oſ.* (44) Quella, con cui ſi ha

(42) Nuovo luogo, che dipende dalla dottrina antecedente, intorno alle Arti congiunte con la Politica; cioè la Eloquenza, la perizia della diſciplina Militare, la facoltà del Giudicare, che ſono preſidj neceſſarj per l'amminiſtrazione della Repubblica. Di tutte queſte dà il governo alla Politica, come Padrona.

(43) Della Rettorica, e del vero uſo della medeſima nella Repubblica. Confronti il prudente Lettore queſte coſe con quelle, che inſegna nel Gorgia, e raccolga, che non ogni Rettorica è da Platone condannata.

(44) Della perizia della diſciplina militare, e del vero uſo della medeſima nella Repubblica.

da guerreggiar contro a coloro, co'quali facciamo elezione di combatter; come diremo noi, che questa sia artificiosa, o di arte priva? *So.* Or come potremmo considerar noi mancar di arte quella scienza, la quale esercita la disciplina del signoreggiare, e tutta l'azione della guerra? *Os.* Dimmi, quella facoltà, la qual consigliando può deliberar prudentemente, se si abbia a far guerra, o a partirsi con pace; la stimeremo noi diversa da questa, o la medesima con lei? *So.* Diversa, se seguitiamo ciò, che si disse dianzi. *Os.* Dunque noi dimostreremo, che questa a quella signoreggi, se terremo il medesimo parere, che dianzi. *So.* Così penso io. *Os.* Ma qual facoltà, fuori che quella regia disciplina delle cose civili, diremo noi, che signoreggi all'arte tutta della guerra, essendo ella così grande, e di cotanta importanza? *So.* Niun'altra adognimodo. *Os.* Dunque la scienza di coloro, i quali guidano lo esercito, perchè ella ubbidisce, e serve ad altrui, in niun modo porremo, ch'ella sia la facoltà civile. *So.* Non conviene certo. *Os.* (45) Deh oggimai consideriamo la potenza de'giudici, i quali giudicano rettamente. *So.* Consideriamola. *Os.* Dimmi, è egli di gran lunga manifesto quanto si consideri da lui intorno a'contratti di tutte le sorti, quello, che sia giusto, o nò; e come risguardando egli alle leggi, le quali si fabbricò il Re, giudichi ciascheduna cosa, postavi sempre la propria virtù; con cui non trasgredite le leggi, nè per doni, nè per minaccie, nè per timore, nè per misericordia, nè per odio, nè per amore dispartisca le cambievoli accuse? *So.* Non, nò; ma quasi quanto da te si è detto, è opera di questa virtù. *Os.* Per la qual cosa ritroviamo, che la virtù de' giudici non sia la regale; ma bene servatrice delle leggi, e di lei ministra. *So.* Apparisce. *Os.* Chiunque vederà tutte le scienze da noi narrate, dee considerare, che niuna di quelle parve civile: (46) essendo ufficio della veramente regale non di operar lei, ma di comandare a'possenti all'operare, e di conoscere il principio, ed il primo moto, in quanto pertiene al convenevole, ed al non convenevole delle cose, che nella Città sono grandissime; ma delle altre l'operare le cose comandate. *So.* Benissimo. *Os.* Laonde conciossiacosachè quelle arti, le quali ora abbiamo raccontate, non siano esse padrone di loro stesse; nè l'une all'altre signoreggino; ma ciaschedune attendano ad alcune proprie operazioni: ancora hanno sortito meritamente proprj nomi, secondo la proprietà delle azioni. *So.* Apparisce. *Os.* Ma quella, che a tutte queste signoreggia, e tiene la cura delle leggi, e di tutte le cose, che sono nella Città, e compone tutto il resto della Reppublica, comprendendo noi la sua potenza con una denominazione, meritamento la nominaremmo, come pare, scien-

za

(45) Della Giurisprudenza, e del vero uso della medesima nella Repubblica.

(46) Sommo e vero impero della scienza civile come signora, e regina, che regge e regola tutte le sue congiunte.

za civile. *So.* Adognimodo. *Os.* (47) Dimmi, conviensi egli al presente trascorrer questa secondo l'esempio dell'arte del tessere, poichè abbiamo fatto manifesto tutti i generi, che sono nella Città? *So.* Sì bene. *Os.* Dipoi, come pare, hassi a dichiarar quale sia la regia tessitura, ed in qual guisa inviluppi, e qual tessitura essa si faccia? *So.* Chiaro è *Os.* In vero cosa malagevole da dimostrarsi; ma è stata, com'è avviso, necessaria. *So.* Nondimeno hassi a dire adognimodo. *Os.* Perciocchè che la parte della virtù sia in alcuna maniera differente in specie da lei, egli si può agevolmenre provare con la opinione di molti, ancor incontro ad uomini contenziosi. *So.* Non intendo. *Os.* Così di nuovo lo intenderai. Io stimo, che tu pensi, che la fortezza sia una parte di virtù. *So.* Al tutto. *Os.* La temperanza poi diversa dalla fortezza, essendo ella nondimeno una parte della medesima, di cui è la fortezza. *So.* Così. *Os.* Dobbiamo ardir di dire certa ragione maravigliosa in affermando di queste. *So.* Quale? *Os.* Che queste due in certo modo hanno molto bene inimicizia, e sedizion contraria tra loro in molte cose. *So.* In che modo dì tu questo? *Os.* Dico un parlar, che al tutto non è in usanza: poichè tutte le parti della virtù si dicono legarsi insieme con una scambievol amicizia. Ora consideriamo, attendendo molto bene, se questo sia semplice così, o abbia in certo modo una gran differenza da quelli, che sono in parentela congiunti. *So.* Veramente; ma in che modo si dee egli considerare? *Os.* Bisogna che si cerchi in tutte le cose qualunque chiamiamo belle, e le riferiamo a due specie tra loro contrarie. *So.* Dì alcuna cosa più chiaramente. *Os.* Or hai tu lodato mai, o udito altri lodare alcuna cosa di queste, cioè l'acutezza, e la velocità, o ne'corpi, o negli animi, o nel portamento della voce, o di questi stessi, o che siano ne'simulacri, qualunque o la musica, o la dipintura ci esprime imitando? *So.* Perchè nò? *Os.* Ti ricordi tu forse in che modo ciò fanno elle intorno a ciascheduna di queste? *So.* In niun modo nò. *Os.* Or sarò io forse possente di dichiararle colle parole, com' io le considero? *So.* Qual cosa lo impedisce? *Os.* Questo, come mi è avviso, ti pare agevole: perchè consideriamolo ne'generi alquanto contrarj; conciossiachè in molte azioni, e spesse volte quando noi ammiriamo la velocità, la veemenza, l'acutezza del discorso, del corpo, o della voce, ancora abbiamo in usanza di valersi in lodando di una certa denominazione di fortezza. *So.* In che modo? *Os.* Diciamo l'acuto forte, forte il veloce, ed il veemente forte, ed in somma

(47) Descrizione della scienza civile secondo l'antecedente esempio dell'arte del tessere: che dai varj, e diversi costumi della fortezza e della modestia si forma un eccellente temperamento, e che perciò tutta la struttura della Repubblica, convenendo gli animi de'cittadini, e tra loro accomodandosi con una certa concorde discordia, talmente si compone, che hanno gli uomini in questa mortale, e caduca vita una maniera di bene e beatamente vivere. Questo è il fine principale della Politica, e la somma conchiusione di questa disputa, siccome a chiare note è indicato nella chiusa del Dialogo.

somma queste nature siamo soliti di lodare con un nome comune. *So.* Veramente. *Os.* Ma che? Non abbiamo noi spesse volte lodato in molte azioni la specie della generazione, che si fa a poco a poco? *So.* Grandemente. *Os.* Or diciamo noi forse questo, dicendo cose a quelle contrarie, o delle stesse. *So.* Come? *Os.* Spesse fiate diciamo queste cose quiete esser, e temperate, e queste amiamo noi intorno al discorso; le tarde, e le molli intorno alle azioni; intorno alle voci le piacevoli, e le gravi; ed intorno ad ogni ritmo, e motto numeroso, e ad ogni musa, che si serve d'un'opportuna tardanza; ed in tutte queste si vagliamo del nome della modestia, e non della fortezza. *So.* Tu dì il vero. *Os.* Ma qualora non servano esse il convenevole, le biasimiamo, mutati i nomi in contrario. *So.* Come? *Os.* Quando si fanno elle o più acute, o più veloci, o dure più; le diciamo villane, e furiose: ma quando si fanno più gravi, più tarde, e più molli; le diciamo timide, inette, e dappoco: e ritroveremo quasi queste, e la natura temperata, e la forma de' contrarj sortire uno stato di una forma inimica, nè mescolarsi mai tra loro nelle azioni, le quali versanò intorno a cose sì fatte. Più oltre ne vederemo coloro, negli animi de' quali queste si ritrovano, discordi tra loro, se ciò ricercheremo. *So.* Ove dì tu? *Os.* In tutte quelle cose, le quali abbiamo contate; anzi, com'è verisimile, in molte altre: perciocchè lodando e l'uno, e l'altro per lo congiungimento della sua natura le cose, parte come proprie, e come sue; parte come d'altrui, e straniere confutandole; adiviene, che d'intorno a molte siano essi contrarj. *So.* Pajono sì. *Os.* Questo contrasto di specie tali è un certo giuoco; ma d'intorno a grandissime cose avviene che si faccia un male odiosissimo nelle Città. *So.* In quali cose dì tu? *Os.* D'intorno a tutto l'apparecchio del vivere, com'è verisimile: conciossiachè chi avanzano gli altri in modestia attendono alla tranquillità della vita; facendo sempre privatamente le cose loro, ansiosi di pace, e di concordia tanto inverso agli stranieri, quanto inverso a' proprj cittadini: e per questo amore più fuori di tempo, che sarebbe mistieri, adiviene che mentre attendono privatamente all'opere loro, non si avveggono, ch'essi si rendono deboli, ed isnervati, ed ammolliscono, e rendono col loro esempio i giovani effeminati; onde sono esposti a qualunque gli assalriscono; e brevemente essi, ed i figliuoli, e tutta la Patria a poco a poco, persa la libertà, si fanno servi. *So.* Tu ci hai raccontato un male molto duro, e grave. *Os.* Ma che? Coloro, che declinano piuttosto alla fortezza, peravventura per lo troppo smisurato desiderio d'una tal vita, inducendo le lor Città sempre a qualche guerra, rendendosi inimici a molti, e questi potenti, non hanno essi al tutto rovinato le loro Patrie, o sottomessele alla servitù de' nimici? *So.* Questo è vero. *Os.* Come non diremmo noi, che ambidue questi generi non avessero molta, e grandissima inimicizia, e se-

e sedizione sempre tra loro d'intorno a questo? *So.* In modo niuno no'l negheremmo. *Os.* Or noi abbiamo al presente ritrovato quello, che da principio consideravamo; cioè, alcune particelle di virtù non picciole da natura esser differenti tra loro, e fare, che chi le hanno, tra loro abbiano il medesimo. *So.* Apparisce. *Os.* Prendiamo questo. *So.* Che? *Os.* Se vi sia qualche scienza di quelle, di cui l'azione versi nel comporre, la quale compona qualunque opera di lei, tuttochè vilissima, volontariamente ancora con i mali, e con i beni di compagnia: o piuttosto ogni scienza schiva in quanto può sempre le cose cattive, prendendone le acconcie, e le utili; e da tutte queste parte simili, parte dissimili ridotte insieme ne crei una certa virtù, ed idea. *So.* Perchè nò? *Os.* Dunque la vera facoltà civile secondo la natura non ordinerà mai spontaneamente alcuna Città d'uomini mali, e buoni; ma investigherà ciascheduna colla disciplina, e con alcuna esperienza; e fattane la prova, commetterà poscia a coloro il medesimo ufficio, i quali possono ed insegnare altrui, ed essi stessi obbedire; a'quali essa così diligentemente signoreggierà, e comanderà; come l'arte della testura è preposta a'carminatori, ed agli altri apparecchiatori del lanificio, tali cose comandando a ciascheduno, quali si stima di tornar bene alla sua tessitura. *So.* Così affatto. *Os.* Nel modo medesimo mi è avviso, che la facoltà regale signoreggiando a tutti coloro che ammaestrano, ed allevano gli altri secondo gli ordini delle leggi, ciò solamente permetta esercitarsi, ed insegnarsi da loro, il che appartenendo alla cura di lei, introduca il decoro ne'costumi; scacciando poi dalla compagnia de'cittadini, e condennando di bando, di morte, e dell'ultima infamia chi non possono conseguire la virtù della fortezza, o della temperanza, o delle altre virtudi; ma sono dalla malvagità della natura tirati alla impietà, alla tumidezza, ed ingiustizia. *So.* Così in certo modo se ne ragiona. *Os.* Sottoponendo gli uomini ignoranti, e di poco animo ad un ministerio servile. *So.* Molto bene. *Os.* Ma gli altri, di cui le nature si possono condur col mezzo della disciplina ad un abito generoso, e ricevere tra loro un mescolamento con arte; di queste quelle nature, che appartengono più alla fortezza (stimandole in luogo di stame per li fermi costumi; ma quelle, che si rivolgono alla modestia, simili allo stame molle, e grasso; e tengono somiglianza dello stame croceo; nondimeno tendono al contrario tra loro) si sforza egli in questo tal modo insieme di legarle ed invilupparle. *So.* In che modo? *Os.* Primieramente annoda con un legame divino secondo il modo della parentela quella parte sempiterna dell'anima; ma dopo la divina, accomoda quella con umani legami, la quale tiene la natura dell'animale. *So.* Come di nuovo hai tu detto questo? *Os.* Qualora si fa nell'animo una opinione vera, e stabile del bello, del giusto, del buono, o delle cose contrarie a

queste

queste; io stimo, che quella sia divina nel genere de' Demoni, cioè nel vicino al divino. *So.* Così conviene. *Os.* Or sappiamo noi forse convenirsi all'uomo civile, e buon facitor di leggi il poter inserir in coloro questo stesso solamente con la musa della regal facoltà, i quali rettamente si sono fatti partecipi di disciplina, e de' quali ora dicevamo? *So.* Ancora questo è verisimile. *Os.* Ma colui, o Socrate, il quale non può ciò fare, non dee esser chiamato con quei nomi, i quali oggimai si cercavano da noi. *So.* Benissimo. *Os.* Ma che? L'animo forte tal verità toccando non si fa peravventura mansueto; ed in cotal guisa non vorrà egli rendersi partecipe delle cose giuste: ma se al tutto ne resta privo, non si rivoglierà piuttosto ad una certa natura ferina? *So.* Senza dubbio. *Os.* Or la natura modesta rendendosi forse partecipe di queste opinioni, non si fa ella veramente temperata, e modesta, inmodochè si rende utile alla Repubblica; ma quella, che non è fatta partecipe delle cose, che diciamo, ne riporta ella infamia di pazzia, e di dappocagine? *So.* Grandemente. *Os.* Or non si ha egli a dire, che un tale inviluppamento, e legame e de' cattivi medesimi tra loro, e de' buoni contro a' cattivi, non sia stabile mai: nè veruna scienza si servi di questo da buon senno allo annodare uomini sì fatti? *So.* Perchè in qual modo? *Os.* Ma quelli soli, cui la natura donò generosi costumi, e la consuetudine allevò secondo la regola della natura; ad essi questo legame è dalle leggi manifestato, e si ritrova in loro quell'arte civile, qual un rimedio; ed in questo modo con quella stessa natura, la quale disopra abbiamo detto delle parti contrarie, e che contrastano colla virtù, si fa certa riconciliazione divina. *So.* Questo è vero. *Os.* Ove questo legame divino si ritrova, non è quasi difficile il considerarlo, nè considerandolo, esequire gli altri legami, essendo umani. *So.* In che modo, e quali? *Os.* Quelle necessità de' parentadi, e de' figliuoli, qualunque si fanno nel maritar le figliuole, ed i figliuoli: conciossiachè moltissimi intorno a questi, per lo generar de' figliuoli, non sono accompagnati bene. *So.* Perchè? *Os.* Or che fa mistieri il raccontar diligentemente quanto ardentemente siano seguitate in questo le ricchezze, e la potenza? *So.* Niente. *Os.* Ma di coloro, i quali hanno cura della generazione, è utile il parlarne, se operino essi alcuna cosa peravventura fuori del dovere. *So.* E' cosa convenevole. *Os.* Niuna cosa fan essi con retta ragione, seguendo il piacer presente; e per quello solamente, che si dilettano de' simili, ma non punto di somiglianti, eccitano molte difficoltà. *So.* In che modo? *Os.* Poichè uomini modesti cercano il loro proprio costume, ed in quanto possono, da sì fatti prendono essi moglie, ed a tali maritano le loro figliuole. Nel medesimo modo fa quel genere della fortezza, seguendo la sua natura, convenendosi in contrario adognimodo farsi e dall' uno, e dall' altro genere. *So.* In

che

che maniera, e per qual cagione? *Os.* Perchè questa si è la condizione della forte natura, che s' ella resta priva per molte successioni di temperanza, di farsi nel principio più robusta; nondimeno di sfiorir alla fine con furia al tutto. *So.* E' verisimile. *Os.* Di nuovo l' anima piena di modestia, e non temperata con fortezza ardita, se passasse ella simigliantemente per molte generazioni, si farebbe più dappoco di quello, che si conviene, e finalmente resterebbe al tutto manca. *So.* Questo ancora è verisimile, che avvenirebbe in cotal guisa. *Os.* Or io diceva non esser difficile lo annodar insieme questi legami, se gli uni, e gli altri generi avessero una opinione intorno alle buone, ed alle belle cose: perciocchè questo solo, ed intiero è fattura della regia tessitura, di non permetter mai, che il temperato se ne stia lunge da' forti; ma insieme essendo e gli uni, e gli altri ingegni per gli onori, e biasimi, per gli scambievoli matrimonj, secondo il consentimento della medesima opinione, fare la tela di questi fina, e salda bene; ed a costoro comunemente sempre commettere i magistrati, ed i carichi civili. *So.* In che modo? *Os.* Ove basterà il governo d' un solo vi preporrà un uomo ornato degli uni, e degli altri costumi; ove sarà di molti mistieri, vi mescolerà alcune parti dell' uno, e dell'altro genere: essendo i costumi de' Principi temperati, molto venerandi, giusti, e salutiferi; ma hanno bisogno d' una brusca prontezza, e di certo ardire accomodato all'operare. *Os.* Così ancora mi pare d'intorno a questo. *Os.* La fortezza dall' altro canto nella cautela, e nella giustizia cede loro; ma nell' operare li avanza molto. Veramente nella Città non si possono operare tutte le cose bene, e privatamente, e pubblicamente, se non si trovano ambidue questi. *So.* Perchè in che modo nò? *Os.* Dunque diremmo, che si ritrovasse allora il fine dell' azione civile tessuto con una buona tessitura, quando unendo l'amicizia, e la concordia gl' ingegni de' forti, e de' temperati, rendesse la virtù loro comune; la qual tessitura veramente è di tutte la più eccellente, e la migliore: e più oltre vestendo tutti gli altri nella Città, così servi, come liberi, gli unisse con questo tessimento; in cotal guisa signoreggiando, e governando la Città, che non tralasciasse niuna di quelle cose, le quali, in quanto è possibile, rendono le Città beate. *So.* Veramente, o Ospite, tu ci hai fornito eccellentemente l' uomo regio, ed il civile.

IL PARMENIDE,

OVVERO

DELLE IDEE.

ARGOMENTO.

IL titolo mostra quale sia il soggetto di questa disputa. Platone si è proposto di spiegare la sentenza di Parmenide celeberrimo Filosofo Pitagorico intorno alle Idee. Di più la economia della disputa dichiara, che da Platone è stato rappresentato il metodo e la maniera di disputare del medesimo, essendo questo ragionamento tenuto dalla Persona stessa di Parmenide; e Socrate non parla, ma solamente ascolta, e si rammemora una disputa già per innanzi trattata. Così pare che Platone non tanto abbia voluto indicare la propria sentenza, quanto l'altrui; sebbene a suo luogo diremo fino a qual segno si sia accordato col sentimento di Parmenide; apparendo chiaramente dal Teeteto, e dal Sofista ch'egli non approvò intieramente la sentenza di Parmenide: poichè ivi eruditamente la riprende; contuttochè faccia di Parmenide onorata menzione. Parmenide fu contemporaneo a Platone; dicendo questi di aver veduto l'altro già vecchio, mentr' egli era ancor giovane. Discepolo di Parmenide era Zenone Eleate, e però seguiva la sentenza dell' altro col cangiamento di poche parole. Perciò Platone induce a parlare ancora Zenone, ed a spiegare il senso delle sue parole. Ma affinchè chiaramente si comprenda questa dottrina delle Idee celeberrima per la nobile lite suscitata per essa da Aristotele contro il suo Maestro, ed agitata con gran varietà di dispute; mi perdonerà il Lettore, se liberamente mi do a notare l'intero della cosa; non già per interporre il mio giudicio nelle controversie di sì grand'uomini (essendo molto lontano dal farmi mallevadore dell'una o dell'altra parte) ma perchè indicato candidamente il tutto, possano i Lettori più opportunamente formarne giudicio. Esporrò con verità e chiarezza, quanto potrò, la sentenza di Parmenide, e di Platone; e per non trapassare il filo di quello che mi sono proposto di scrivere, richiamerò la contraria dottrina di Aristotele, e le sue opposizioni al loro luogo proprio e particolare.

Ma prima di dire della cosa, devo spiegare il vocabolo *Idea*, acciocchè non si prenda equivoco. Qui non si prende come quando si dice (*a*) *d'Idea buona*, vale a dire per quello ch'è di forma buona, cioè bello; ovvero quando si dice (*b*) *Idea di parlare* per maniera di dire; ovvero (*c*) *Idea del corpo* per quello che latinamente si esprime *Species oris*; nè, come dice Tucidide (*d*) *tentare ogn'Idea*, cioè volgersi a tutte le arti; o nel senso finalmente in cui si dice (*e*) *Idea di malvagità, di umori*, ed altre cose simili. Io noto incidentemente queste significazioni grammaticali, perchè s'intenda l' uso di questo vocabolo appresso quest'Autore, e principalmente in questo argomento. Diogene Laerzio, Raccoglitore non disprezzevole delle cose Filosofiche, dice, che appresso Platone (*f*) *Idea*, *Genere*, *Esempio*, *Principio*, *e Causa* sono sinonimi; e dice bene, essendo tale il vero uso di queste voci appresso questo Filosofo. E per non raccogliere il tutto, additerò solamente alcuni luoghi più illustri, dai quali apparisce, che *Idea*, *e Causa* appresso Platone sono lo stesso. Nel Fedone chiama spessissimo Causa, quello che aveva chiamato *Specie*, *ed Idea*. Nel Filebo chiama (*g*) *Causa creatrice* (*h*) *la Idea del buono*, della

(a) ἀγαθὸς ἰδέαν. (b) ἰδέα λόγυ. (c) ἰδέα σώματος.
(d) πᾶσαν ἰδέαν πειράσαι. (e) ἰδέα κακοτροπίας, χυλῶν.
(f) ἰδέα, γένος, παράδειγμα, ἀρχὴ, καὶ αἴτιον. (g) αἰτίαν δημιουργοῦσαν.
(h) τὴν τ'ἀγαθοῦ ἰδέαν.

della quale disputa diffusamente; ed esponendo sè stesso, (a) *Rettamente*, dic'egli, *chiamerebbesi Uno il Facitore, e la Causa*. Nel sesto della Repubblica, dopo avere spesso trattato della *Idea del Buono*, nella cognizione della quale dice che versa la massima disciplina, aggiunge finalmente: (b) *Questo adunque che dispensa la verità alle cose conosciute, e dà la forza al conoscente, dicesi essere la Idea del Buono, ed è Causa della Scienza, e della Verità*; e nel medesimo luogo dice (c) che *da quella viene* alle cose *l'essere, e l'essenza*, siccome abbiam notato. Nel Timeo dice, (d) che *tutto quello ch'esiste, esiste per la necessità di qualche causa; essendo del tutto impossibile ch'esista cosa veruna senza causa*. Indi soggiunge: (e) *Servendosi adunque di questo esempio compie la Idea e la potenza*. E parlando (f) della *Idea* Creatrice, la dice (g) *l'ottima tra le cause*. Nel medesimo luogo chiama *Principio* quello che aveva chiamato *Idea*, *Potenza*, *e Causa*; ed ivi ancor dice: (h) *Per le quali cause, e provvidenza degli Dei*; in oltre la chiama mente *di tutte le cause*; e parimente dice: *Si devono scegliere i generi delle cause*. Ma per non fermarsi in una cosa chiara, manifesto è che *Idea e Causa* appresso Platone sono lo stesso; dimodochè quando leggiamo il titolo *delle Idee*, sappiamo che tratta delle *Cause*; non dovendo, come alcuni fanno, scherzando in cose serie per deludere questa disputa, pensare, che sotto il nome delle Idee s'intendano Chimere, o Ircocervi. Dico già nell' Argomento del Timeo, d'onde sia presa la Etimologia di questo nome. Ma aggiungerò per sovrappiù, che Platone non ha inventato da sè questo vocabolo, ma lo ha preso dagli antichi Filosofi; perchè con esso si rappresenta assai al vivo la forza, ed efficacia delle Cause, distinta dalla irregolarità delle cose fortuite: poichè Idea viene (i) *dal vedere*. Siccome dunque un artefice, che vuol fare alcuna cosa con gli ajuti dell'arte, e della industria, ha talmente delineata nell'animo la futura sua opera, che la vede, come se fosse presente, prima ancora ch' esista; così vi sono certe immagini delle Cause, nelle quali l'artefice delle cose contempla le future come presenti. Al contrario il caso è cieco e sconsigliato; vale a dire, è privo della perspicacia della mente; e dice il nostro Filosofo: (k) *Le cose fortuite e casuali sono disordinate, e prive di ragione*. Iddio dunque, e la Natura, come periti artefici, operano con una sicura prevedenza delle cause, e perciò v' ha in essi una certa *Idea*, e rappresentazione delle cose. Si ricerchi tutto il resto nel nostro argomento sopra il Timeo. Aggiungo, che la parola *Idea* si prende ancora per quella comune nozione, che si dice *dei più in numero differenti*, siccome appresso Aristotele. Ora avendo in tal modo spiegata la forza, e potenza del vocabolo, rimane che ci accostiamo alla cosa.

Varie furono le sentenze degli antichi Filosofi intorno ai principj, ed alle cause delle cose naturali; la quale moltiplice diversità di opinioni è stata da Platone disegnata col nome (l) di *battaglia de' giganti*. Egli ne tratta in varj luoghi; ma qui non giova riferirle tutte, e solamente riferiremo quelle, che propriamente appartengono allo istituito ragionamento. S'anteponga dunque al discorso questo principio. Le sentenze di tutti coloro, che hanno parlato di questo soggetto si riducono a questo, che o hanno stabilito un solo principio delle cose naturali, o ne hanno stabiliti molti. Niente dico di quelli, che molti ne hanno ammessi, come Empedocle, Anassagora, Eraclito, Anassimandro, Senocrate, ed altri. Parliamo dell'altra parte. Quelli, i quali ponevano un solo principio, o lo affermavano immobile, o soggetto al movimento. Soggetto al movimento lo dicevano tutti i Fisici; immobile lo sostenevano Parmenide, e Melisso.

(a) τὸ δὲ ποιοῦν καὶ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν.

(b) τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις, καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν, καὶ ἀληθείας.

(c) τὸ εἶναι τε καὶ τὴν ουσίαν ὑπ' ἐκείνης προσεῖναι.

(d) πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι. παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.

(e) τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι τὴν ἰδέαν, καὶ τὴν δύναμιν ἀπεργάζεται. (f) τῆς ἰδέας δημιουργούσης. (g) ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων.

(h) δι' ἅς τε αἰτίας, καὶ προνοίας γέγονε θεῶν. in oltre: διανοία ἁπασῶν αἰτιῶν. parimente: ἐκτέα τὰ τῶν αἰτίων γένη. (i) παρὰ τοῦ ἰδεῖν.

(k) τὸ γὰρ τυχηρὸν ἢ προστυχὸν, ἄτακτον, τῆς φρονήσεως δὴ μονωθέν.

(l) γιγαντομαχίας.

lifso; ma diversamente: quegli lo sosteneva finito, questi infinito. Ma Parmenide non lo sosteneva già semplicemente finito, nè semplicemente infinito, come Melisso. Parmenide però ponendo due generi d'Idee, come fra poco diremo, l'una Idea (a) *principale e prima*, le altre Idee esistenti in natura; disegnava questo con varie note: e quindi stabiliva la prima infinita, e le seconde finite: questo credo che agli eruditi si renderà manifesto dalla disputa, sebbene dai più degli Interpreti non sia stato avvertito. Quale fu dunque la sentenza di Parmenide intorno alle Idee? Questa: che nella università delle cose nulla avviene temerariamente, ed a caso; ma tutte dipendono dalla forza ed efficacia *delle Idee*, cioè *delle Cause*. Una di queste ve ne ha, ch'è principale e primaria, creatrice e conservatrice delle altre. Fa questa Idea (b) *indeterminabile, inconfigurabile, immobile, non partecipe di tempo, non esistente nel tempo, incomunicabile, causa della generazione e della essenza, compartita sopra molti enti*. Queste sono le stesse chiare parole di questa disputa. E chi non vede ch'egli in questo modo significa Dio? Il quale dando la essenza a tutte le parti della natura, egli è infinito, e non partecipe di figura, di parti, di movimento, di tempo, separato per ogni verso dal numero di tutte le cose create: alle quali egli Creatore dà tutta la forza di esistere. Parmenide oltre *la prima Idea* stabilisce altre *Idee seconde*, vale a dire le cause naturali, dalle quali, e per le quali si ha tutto quello ch'è in natura, e nelle quali ciascheduna cose si conservano. Diceva, che queste sono limitate, cioè distinte e determinate in certe classi, e limitate e configurate ancora nella facitura delle cose singolari. Diceva, che queste sono essenze, e che sono nel tempo, in quanto quasi nascono nei loro individui. In somma attribuiva alle seconde Idee affezioni del tutto diverse da quelle della Prima, alla quale riferiva e le stesse cause seconde, e le loro produzioni. Imperocchè il vedersi da noi molte cose, deriva perchè i nostri sensi s' ingannano nell'indicarci la verità; e perciò ogni cosa e sussiste, e si conosce per ragione di quell'ente, nel quale veramente è tutto quello che è, e nel quale, e pe'l quale sono tutte le cose. Laonde ricercandosi il giudicio di qualunque causa, o cosa naturale, egli riferiva il tutto a quel suo Uno immobile, o Ente che è, confondendo la natura, ed i di lei principj con la prima causa, cioè con Dio. Ma in questo si scordava di sè: poichè egli, come abbiam detto, ammetteva le cause naturali. Stabiliva lo stesso dalle nozioni, o siano seconde intenzioni: diceva queste essere Idee, le quali riuniscono con il mezzo dell'attrazione tutte le cose singolari in una ragion comune; cioè, com'egli diceva, le molte cose, ad un certo universale limitato in determinati cancelli. Queste però non sussistono propriamente negli animi nostri, ma nella cognizione dell'Ente: e perciò sono sconosciute alla natura umana, e non hanno la essenza in noi, ma in loro stesse, esistendo nella natura come *Esemplari*. Le altre cose poi tutte sono simili a queste, e la participazione con le Idee veramente esistenti altro non è, che lo assomigliarsi ad esse: e se quelle prime non esistessero in natura, queste sarebbono incognite; e la natura poi si deve sempre riferire a quel primo Uno immobile. Finalmente (per restringere la cosa in breve) Parmenide riferiva tutte le cose Fisiche a quel primo Ente Metafisico: e sebbene particolarmente trattasse delle Idee seconde, cioè delle cause naturali; le involgeva però nella comunicazione dell'Uno, Ente primario. Questa è la vera e chiara sentenza di Parmenide, per quanto si è potuto ricavarla da questa oscura ed involuta disputa. Ora dopo averla, com' è stato possibile, in questo modo rischiarata e disimbarazzata rimane a vedersi quello, che in essa Platone approva, o disapprova.

Due cose (per non andar in lungo) Platone riprende in Parmenide: la cosa stessa, ed il metodo, o sia la maniera di trattarla. Primieramente la cosa: perchè confonde la Idea Prima, e Creatrice colle seconde e naturali; ed in tal modo turba l'ordine delle cause (lo che è turpe ad un Filosofo) e mescola la prima causa colle seconde, vale a dire l'Artefice colla sua opera. Chiare sono le sue parole nel Filebo: (c) *Altro è dunque, e non è lo stesso esser causa, ed esser ministro della causa nella produzione*: vale a dire, la natura non è essa creatrice, ma ministra, e cooperatrice del Creatore, come dice nel Timeo. Vi sono anco nel Sofista gravi querele replicate più volte sopra di questo. Aristotele anco a più chiare note riprende que-

sto

(a) ἀρχηγὸν ϗ πρώτην.

(b) ἄπειρον, ἀσχημάτιστον, ἀκίνητον, χρόνου μὴ μετέχουσαν, οὐδ' ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν οὖσαν, ἀμέθεκτον, γενέσεως ϗ οὐσίας αἰτίαν, ἐπὶ πολλὰ ὄντα νενεμημένην.

(c) ἄλλο ἄρα ἔστ' οὐ ταυτὸν αἰτίαν ἐστί, ϗ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.

sto disordine in Parmenide, ed in Melisso. (*a*) *Altri di essi*, dic'egli, *levarono intieramente la generazione, e la corruzione, i quali, comechè in altre cose dicano bene, non si deve certamente pensare, che parlino da Fisici: poichè l'esservi alcuni degli enti ingeniti, e del tutto immobili, è più ispezione di un' altra scienza anteriore, di quello che della Fisica*. E certamente mescolare in un Fisico argomento ragioni metafisiche è un passare in un altro genere, ch' è la peste della vera dimostrazione. Poichè tutte le arti, e tutte le scienze devono esser trattate secondo i loro proprj principj. Così non contro ragione Platone, ed Aristotele opposero a Parmenide inconsideratezza, e disordine. Riprende in secondo luogo, che Parmenide confondeva i vocaboli di Ente e di Uno, come se vi fosse un solo genere di ente; essendovene diversi generi, come spiega Platone nel Sofista, ed Aristotile nella Fisica lib. 1. cap. 2. Finalmente benchè Parmenide insegnasse cose vere, non poneva però cose vere: onde non potevano non nascerne incombinabili conchiusioni. Poichè non è vero nelle cose Fisiche esservi una qualche cosa immobile; versando la natura in un perpetuo moto. L'immobile vi è, ma sopra la natura: perciò trattandosi della natura non si può, nè si deve escluder il mobile; togliendosi in tal maniera dalla natura e la generazione, e la distruzione. Ed in fatti Parmenide opinava, null'altro esservi nelle cose, che cadono sotto il senso, se non che la sostanza, cioè l'ente; il qual ente perchè incapace di distruzione stabiliva comprendersi solamente colla scienza; e le altre cose sensibili non essere, nè comprendersi da veruno, perchè caduche ed incerte; ed in sè stesse non avere la stabilità dell'ente: perciò niuna cosa nascere, o perire; ed in tal modo (*b*) *non doversi credere più agli occhi, che alle opinioni*. Quindi per quanto alcuna cosa è, e si dice quello che è, ella è sempre simile a sè medesima; e non esiste alcuna specie semplice dissolubile. Adunque qualunque cosa, che per sè si concepisca e si dica, non può non esser sempre, e non può mutarsi in un'altra specie; ed in questo modo nè dall'ente, nè dal non ente si genera, o nasce cosa alcuna; ma qualunque cosa è sempre tale quale si dice. Queste sono le ragioni, che si possono interporre in difesa della sentenza di Parmenide, il quale cercava nelle cose divine e sempiterne la fermezza delle mobili ed incerte, quali sono nel seno della natura. Ma non doveva egli per questo confonder le cause; e mentre voleva sollevare gli animi degli uomini alla contemplazione di Dio, causa divina e principale, non era convenevole, che quasi dal Cielo traggesse, e mescolasse nella natura delle cose queste ragioni, che solamente convengono alle cose divine. Questo è un mescolare il Cielo, e la Terra. Richiedeva il vero metodo, che dalla cognizione delle cose naturali ci sollevassimo alla Causa primaria, e conoscessimo Iddio in tutte le cose, e per tutte le cose presente, ed onnipotente, quasi adombrato in questi vestigj della natura. In questo modo tutte le cose si riferiscono ad un Uno immobile, ed in questo Uno semplicissimo, vale a dire nella mente Divina, tutte le cose sono un Uno, e sempiterno non soggetto nè a origine, nè a distruzione. Così le cose verissimamente si comprendono in quello, che verissimamente è tutto in tutto. E questi sono veramente i gradi della cognizione, siccome si è spiegato nel sesto della Repubblica: (*c*) *unità intelligibile*: (*d*) *distinzione intelligente individualmente divisa*: dipoi (*e*) *separazione sensibile*: finalmente (*f*) *anima che connette*, delle cose corporee, e della sostanza priva di corpo vincolo e nodo. Finalmente nella considerazione delle cause seconde non doveva ometterfi la contemplazione di Dio, come causa primaria; ma secondo i suoi principj doveva trattarsi la cosa, perchè in un soggetto sì grande niente d'assurdo, e d'importuno s'introducesse. In questo modo Platone, ed Aristotele condannarono la cosa, cioè la sentenza di Parmenide. Condannarono poi il di lui metodo, che tenne nel trattarla, principalmente perchè, come se a sè medesimo solamente parlasse, pare che abbia affettata a bella posta una certa disordinata oscurità; come apparisce da questa disputa, la quale è tanto astrusa, che senza grandissima fatica non si può dilucidare. Tale fu il costume degli antichi Filosofanti nell'insegnare; dimodochè dobbiamo essere molt' obbligati a Platone, e ad Aristotele

come

(a) οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀνεῖλον ὅλως γένεσιν καὶ φθοράν. οὓς εἰ καὶ τὰ ἄλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν. τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα, καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἑτέρας καὶ προτέρας, ἢ τῆς φυσικῆς ἐπισκέψεως.
(b) ὀφθαλμοῖσι μὴ πιστεύεσθαι δεῖν ἢ γνώμῃσιν.
(c) νοητὴ ἕνωσις. (d) νοερὰ διάκρισις ἀμερίστως μερισθεῖσα.
(e) αἰσθητὸς διασπασμός. (f) ψυχὴ ἀλληλουχία.

come a veri padri della Filosofia, della distinta ed esatta loro perspicuità. Ho esposto quello, che Platone disapprova nella sentenza di Parmenide intorno alle Idee. Resta ora da esporsi brevemente quello, che nella medesima approva.

Platone stabilisce un Ente non dissimile certamente da quello di Parmenide; e lo chiama (*a*) *per sè stesso ente*, le altre cose partecipi di quello si chiamano bensì enti, non però tali per sè stesse e da principio, ma soltanto per la partecipazione dell'ente; e perciò non sono veri e sinceri enti; ma contuttociò enti al loro modo; siccome spieghiamo nell'argomento del Timeo, del quale qui non si ripetono le cose, benchè molto facciano a questo proposito. Dirò solamente per necessità, che Platone ed Aristotele dissentono nella spiegazione dell'ente. Aristotele stabilisce un ente moltiplice e numeroso, come se Platone insegnasse un ente semplice e solo, e lontanissimo dall'esser concreto, al quale perpetuamente tutte le altre cose si dovessero richiamare. E certamente Platone stabilisce un ente per sè stesso ente, e per sè stesso sempiterno, e sostentamento di tutti gli altri enti; ma non stabilisce però (e ciò sia detto con pace di Aristotele, e senza ch' io voglia mostrare d'interporre il mio giudicio in questa controversia) un solo genere di ente semplicemente. E siccome ad Aristotele non fu ignoto l'ente primario e veramente uno, come apparisce nella sua Metafisica, così nemmeno Platone ignorò, che nelle cose Fisiche vi sono molti generi di ente: i quali si dicono enti perchè prendono la forza dell' essere dall'ente uno e primario. Nè trattando della natura tralasciò la vera e primaria cagione, nè mescolò la natura con Dio, nè confuse i principj delle arti, e delle scienze, come fece Parmenide. E tralasciando quello, che dice nel Sofista intorno all'ente ed al non ente (che di là si dee prendere) chiarissimo è ciò, che accuratamente insegna nel Filebo, stabilindo quattro generi dell'ente; dimodochè distingue l'ente vero, e primario dagli altri enti. Stabilisce dunque tre generi delle cose, che appartengono alla natura, cioè (*b*) *cause, e causati*: considerando le prime le distribuisce in due, cioè in materia, e forma: disegna la prima col nome di (*c*) *stanza, o sede illimitata*, la seconda col nome di (*d*) *limite, o confine*. La prima materia si considera, come soggetto, e massa infinita di tutte le cose, non circoscritta da certa forma. Le forme poi, o le specie circoscrivono le nature delle cose non certe, dimodochè veramente esistono; e perciò sono limiti e termini della materia vagante, e disordinata. Dalla combinazione adunque dell'illimitato, e del limite, cioè della materia, e della forma nascono le cose; le quali egli chiama (*e*) *generazione limitata*, ovvero *essenza generata*, per insegnare, come le stabilisca enti, quando veramente sono cose fatte. Il quarto genere, che non è circoscritto nei confini della natura lo chiama Idea creatrice, ovvero Causa creatrice; significando Iddio Creatore, e Causa primaria; il quale chiaramente eccettua dal numero delle cose create. Ma per stabilire quello che più serve al nostro ragionamento, dico che Platone, egualmentechè Parmenide stabilisce due generi d'Idee, cioè di Cause; ma lo fa più distintamente di Parmenide; e riprende questo, perchè disordinatamente confondeva la Causa primaria con le seconde. Apparisce diffusamente dal lib. 6. della Rep. quello, che Platone sentì intorno alla Causa Primaria; ed ivi abbiamo ridotto tutto quello che pareva che appartenesse alla illustrazione di questa parte. In somma, per non ripetere le cose stesse, egli stabilisce per prima, e primaria Idea quella, la quale (*f*) *è per sè stessa sostanza, e forza primitiva*, e dà a tutte le cose la forza, e facoltà dell'essere; indi è causa certissima, ed efficacissima di tutte le cose buone e belle; siccome apparisce chiaramente da quel luogo, e dal Timeo, ch'è un eccellente commentario di questa dottrina. Questa è la sentenza di Platone intorno alla prima Idea, colla quale senza dubbio significa Dio onnipotente Creatore, e conservatore di tutte le cose, e di tutte le cose Causa efficacissima. Ora si deve spiegare quale sia stato il suo sentimento intorno alle Idee seconde, cioè alle cause naturali. Egli insegna chiaramente in varj luoghi, e principalmente nel Timeo, che sono state create dalla Causa prima; ivi egli le chiama (*g*) *produzioni ed opere di Dio*. Dice dunque, che niuna cosa accade in natura da sè stessa, senza una mente producente; ma tutte le cose naturali esistono (*h*) *con ragione e*

scienza

(a) αὐτὸ ὂν ed ὄ περ ὄν. (b) αἴτια, ϗ αἰτιατά.
(c) ἀπείρου χώρας, ovvero ἕδρας. (d) πέρατος.
(e) γένεσιν περατοειδῆ, ovvero οὐσίαν γεγεννημένην.
(f) ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβείᾳ, ϗ δυνάμει. (g) θεοῦ γεννήματα ϗ ἔργα.
(h) μετὰ λόγου τε ϗ ἐπιστήμης θείας ὑπὸ θεοῦ γιγνομένης.

ſcienza divina proveniente da Dio. Dio ha coſtituito l'ordine delle Idee ſeconde in tal maniera, che ſono cauſe efficaci delle coſe create, ed operano ſubordinate; e perciò le chiama cooperatrici e miniſtre. Non ſono oſcure quelle parole nel Timeo. (a) *Cauſe della natura ſaggia, delle quali Dio ſi ſerve per miniſtre: e concauſe delle quali Iddio ſi ſerve per cooperatrici*. Inſegna dunque, che le cauſe naturali così agiſcono efficacemente, inmodochè niuna coſa caſualmente accade nella univerſità della natura; ma il tutto accade con una certa tale provvidenza delle cauſe, che contengono nelle loro forme le formule di ciaſcheduna coſa, nelle quali veggono in certo modo gl'individui, avantichè veramente eſiſtano. Dice, che in quelle Idee veramente eſiſtono gl'individui; non già le idee negl'individui, i quali non poſſono eſiſtere ſenza la forza, ed il beneficio delle cauſe. E coſa mai ſarebbe cadaun uomo ſingolarmente, eſſendo le coſe in un perpetuo giro traſportate, ſe non eſiſteſſe coſtantemente la forma dell'uomo? Inſegna Platone, che queſte Idee benchè nell'ordine della natura ſieno per sè ſteſſe ſoſtanziali, e non abbiano la origine, e la eſſenza dagl'individui, ma ſieno per sè ſteſſe; con tutto queſto eſiſtono nella Idea prima e creatrice; dalla quale hanno bensì la *Immortalità*, cioè una coſtante, e quaſi immortale natura in confronto delle coſe inferiori; ma una *immortalità partecipata*, cioè per grazia conceſſa dall'arbitrio, e dalla volontà del Creatore. Laonde, per finalmente conchiudere, Platone conoſce l'ordine, ed i gradi delle cauſe naturali, conoſce la efficacia di eſſe nel formare, nel governare le coſe inferiori; ma inmodochè ſempre richiama il tutto alla prima Cauſa, cioè all'ente Uno, dal quale tutte le coſe intieramente dipendono. Se dunque da eſſo ſi ricerchi la cauſa di qualche coſa, primieramente aſſegnerà la proſſima, ma inmodochè ci ſolleverà alla primaria. Vi ſono di queſta dottrina belliſſimi eſempj nel Timeo, ove tratta della perfezione dell' anima: nel Filebo, ove tratta della cauſa della vera felicità: nel ſeſto della Repubblica, ove tratta della vera giuſtizia. Si aſſegnano le cauſe ſeconde, ma inmodochè finalmente ſi aſcende alla prima. Ne per queſto ſono vere le accuſe dei nemici di Platone, ch'egli va fantaſticando in Dio, e nella natura moſtri, e portentoſi ſogni, che non ſi trovano in verun luogo: poichè egli aſſegna alle coſe il ſuo ordine, e la ſua forza, e, quello ch'è il maſſimo ufficio del Filoſofo, bene e dottamente inſegna l'ordine delle cauſe. Baſtino in queſto luogo le coſe dette intorno alle Idee (per quanto abbiamo indicato, che con queſto nome intende le Cauſe) per intendere la ſentenza di Platone circa l'approvare, o diſapprovare Parmenide. Reſta che brevemente indichi alcuna coſa intorno a quelle nozioni comuni, che chiamano *ſeconde intenzioni*, e che appreſſo di lui ſono diſegnate ancor eſſe col nome d'Idea. La dottrina di queſte nozioni ſeconde viene eccellentemente ſpiegata appreſſo Platone in varj luoghi, e principalmente nel Sofiſta, e nel Politico. Inſegna la loro origine anco in queſto Dialogo; e dice, che non vi ſarebbe alcuna ſcienza, ſe non ſi ſtabiliſſero queſte nozioni delle coſe univerſali; non potendoſi dare alcuna ſcienza delle coſe ſingolari. Chiama *Genere* l'ampiezza maggiore e più vaſta delle nozioni; e *Specie*, ovvero *Idea*, la minore: penſa che nel primo ſieno contenute le ſpecie, nel ſecondo gl' individui; benchè di frequente appreſſo di lui ſi confondono i termini di genere, e di ſpecie. Effettrice di queſte nozioni, è la mente, eſſendo ſtati iſtituiti queſti vocaboli per cauſa della dottrina. Quello dunque, ch'è ſolo indiviſibile, e proſſimamente comprende gl'individui, lo chiama Idea, o ſpecie, l'uſo del quale nel coſtituire la definizione, e la diviſione ſi veda nel Sofiſta, e nel Politico. Si veda parimente nel Teeteto, e nel Cratilo diffuſamente diſputato quel ch' egli ſente intorno alle Idee, in quanto eſſe ſono le prime nozioni, che s'introducono nella mente.

Spiegata in queſto modo la ſomma della ſentenza di Parmenide, potrà il Lettore dalla diſputa ſteſſa, e con la condotta, e l'ajuto delle note, rilevare il rimanente, cioè la Economia, e la Ipotipoſi di tutta la diſputa. D'onde apparirà, che queſto Dialogo non è intieramente Teologico, come dice il volgo degl'Interpreti, ma parte Teologico, e parte Fiſico. Poichè non ſolamente tratta della prima Cauſa, ma ancora delle ſeconde, cioè delle naturali.

CE-

(a) ἔμφρονος φύσεως αἰτίαι, ἃις ὑπηρετούσαις ὁ θεὸς χρῆται. ξυναίτια οἷς ξυνεργοῖς ὁ θεὸς χρῆται.

CEFALO, ADIMANTO, ANTIFONE, GLAUCONE, PITODORO, SOCRATE, ZENONE, PARMENIDE.

ARTITI (1) noi di casa da Clazomene, e andati fino ad Atene ritrovammo in piazza Adimanto, e Glaucone; e prendendomi la mano Adimanto, O Cefalo, disse, Dio ti salvi; e se ti fa alcuna cosa bisogno di quelle, che qui sono, e sia in poter nostro, fa che il sappiamo. Anzi a questo fine stesso qui sono per pregarvi. Dì ciò, che ti fa mistieri, diss'egli. Allora diss'io: Che nome teneva il fratel vostro uterino? Avvegnachè io non me'l ricordo: perchè egli era quasi fanciullo, quando la prima volta da Clazomene qua me ne venni; essendosi frammesso un lungo spazio di tempo: perciocchè mi è avviso, che il padre di lui avesse nome Pirilampo. Al tutto, diss'egli; esso poi si nominava Antifone: ma perchè addimandi tu questo principalmente? Costoro, diss'io, che sono miei compatrioti, son ardenti amatori di sapienza, e udirono, che Antifone avendo famigliarmente conversato con Pitodoro compagno di Zenone, si raccorda le ragioni, lequali Socrate, Zenone, e Parmenide trattarono già di compagnia, avendo spesso udito Pitodoro. Tu dì il vero, diss'egli. Sicchè noi desideriamo udirle. Egli non è malagevole, disse: conciossiachè essendo egli giovanetto, le considerò molto bene; poichè al presente per lo più attende, come fa l'avo, che ha lo stesso nome, all'esercizio della cavalleria: ma, se fa mistieri, andiamo a lui, essendosi egli or ora di qui partito per casa; egli poi abita vicino in Melita. Essendosi ciò detto, se ne andammo, e ritrovammo in casa Antifone, che dava certo freno al fabbro ad accomodare. Or poichè egli da lui si partì, e gli rapporrarono i fratelli la cagione della nostra venuta; mi riconobbe, essendomi io quivi per l'addietro conferito, e mi salutava. Or pregandolo noi, che ci raccontasse quei sermoni, primieramente ricusa-

va

(1) Prefazione, che addita l'occasione di questa disputa; la quale non è già rappresentata, come se di presente si trattasse la cosa; ma si rammemora come già per innanzi trattata. Cefalo riferisce una disputa fatta tra Parmenide, Zenone, Socrate, ed un certo Aristotele. Si dubita chi costui fosse. Alcuni stimano, che appostatamente sia stato da Platone qui posto questo nome in risguardo del massimo Aristotele, il quale gravissimamente perseguitò questa dottrina del suo Maestro intorno alle Idee. Platone introduce Parmenide Filosofo celeberrimo tra i Pitagorici a disputare circa alle Idee, e Zenone a confermare con nuove ragioni la sentenza dell'altro. Induce Socrate solamente per uditore; per significare ch'egli non produce già una sentenza sua, ma una sentenza altrui appoggiata all'autorità di un uomo chiarissimo; ed affinchè s'intenda la germana sentenza di esso sopra questo soggetto.

va dicendo, esser questa non mediocre fattura; nondimeno poscia li espose. Dunque diceva Antifone, essersi da Pitodoro detto, che Zenone, e Parmenide vennero già alle solennità de' grandi Panatenei: e fosse Parmenide omai vecchio, e canuto, nello aspetto venerabile, e di età quasi di sessantacinque anni; ma Zenone d'intorno a quaranta, appresso di grande, e grazioso abito di corpo: e si diceva, ch' egli fosse le delicie di Parmenide, ed alloggiassero in casa di Pitodoro fuor delle mura nel Ceramico: e quivi venisse Socrate, ed altri con lui moltissimi desiderosi di udir gli scritti di Zenone, allora primieramente portati da loro; ritrovandosi Socrate in quel tempo molto giovane: e fossero loro letti da Zenone, essendo Parmenide peravventura fuori di casa; e poco mancasse da leggersi, diceva Pitodoro, quando ei se n'entrò in casa con Parmenide, ed Aristotele, che fu uno de' trenta uomini: sicchè di quei scritti udì alcune poche cose; ma nondimeno li aveva innanzi da Zenone intesi. (2) Or Socrate, uditili, ordinò, che si leggesse da capo il primo argomento del primo ragionamento, e letto, così dicesse: Come dì tu questo, o Zenone, se molti sono gli enti, che faccia mistieri ch' essi siano simili, e dissomiglianti? ma questo è impossibile: conciossiachè non possano i dissimili esser simili, nè i simili dissimili: non dì tu così? Per certo sì, rispose Zenone. Dunque se è impossibile che i dissimili siano simili, ed i simili dissimili; è egli impossibile che siano molti? Perchè se molti fossero, patirebbono cose impossibili: o non si vogliono ciò inferire i tuoi ragionamenti; nè alcun'altra cosa intendon essi, che di contender d'intorno a tutte le cose, che si dicono, come non siano molte: e di ciò pensi tu esserne congettura qualunque ragione; in guisachè stimi di dar tante congetture, quanti sermoni tu scrivesti, che non siano molte? Dì tu forse così, o non lo intendo io bene? Anzi, rispose Zenone, tu hai inteso bene ciò, che s'in-

(2) Richiedono le Leggi della vera dimostrazione, che prima di tutto si costituisca, di qual cosa si tratti; vale a dire, che si premetta la ipotesi, o sia il soggetto. Questo fa primieramente Platone, e pone con chiarezza la sentenza di Parmenide, della quale deve trattare *: τὸ πᾶν ἓν εἶναι : che tutto è uno:* con la qual sentenza voleva significare, esservi una certa sola primaria cagione di tutte le cose, che in questo teatro dell' Universo si fanno, alla quale tutte le cose si riferiscono; e perciò tutto quello che è, è Uno, e da questa forza dell' unità dipendono intieramente tutte le cose. La sentenza di Parmenide, benchè con altre parole, era seguita da Zenone Eleate, il quale affermava *τὸ πᾶν εἶναι μὴ πολλά : che il tutto non è molte cose.* Il senso di queste parole si era che le cose singolari non sussistono per sè stesse, ma sono veramente circoscritte dalla estesa della loro specie. Rammemora adunque queste due sinonime sentenze di Parmenide, e di Zenone prima di venire alla vera disputa; ma sparge alcuni semi anco di quella, dicendo, che s'introdurrebbero gravissime perturbazioni in tutte le cose, se non si stabilisce quell' Uno per sostentamento di tutte, vale a dire *ἀρχέτυπος ἰδέα* per *Idea esemplare*; siccome dopo spiegherà diffusamente. Si deve ancor notare per la sicura intelligenza della disputa, che colla denominazione Ἑνὸς di *Uno* intende la essenza immune, e libera intieramente dalla materia, e cagione *τῶν καθέκαστων delle cose singolari*. Colla denominazione poi *ἄλλου καὶ ἄλλων di altro, e di altre cose*, intende le cose singolari (*τὰ καθέκαστα*) materiali, che cadono sotto ai sensi.

tendono questi scritti. Intendo, disse Socrate, o Parmenide, che Zenone non solamente vuole unirsi teco in amicizia, ma con gli scritti ancora; avendo egli in certo modo scritto lo stesso, che tu; ma tenta d'ingannarci, mutando opinione, quasi dica cert'altra cosa. Perciocchè ne' poemi tu dì, che sia uno il tutto, e di questo ne dai fuori argomenti bene; ma costui nega, che siano molte, portando ancor egli moltissime, e grandissime congetture. Dunque mentre uno dice una cosa, l'altro non molte, ed ambidue favellano in quel modo, che non appare, che inferiscano lo stesso, dicendo nondimeno quasi il medesimo; è avviso, che si dica questo sopra le forze nostre. Egli è così, o Socrate, disse Zenone; tuttavia non intendi la verità degli scritti in ogni luogo, tuttochè qual cane di Lacedemone corri bene da un luogo all'altro, ed investighi i detti. Ma ciò primieramente si ti è celato, che non al tutto s'insuperbisca lo scritto, inguisachè egli intenda, che si scrivano le cose, che tu dì; ma perchè siano nascoste agli uomini, quasi faccia egli certa cosa grande. Or tu hai detto alcuna delle cose, che possono avvenire; ma la verità si è, che questi scritti sono certo ajuto alla orazione di Parmenide contro coloro, che si sforzano di schernirlo, dicendo: Se fosse uno molte cose, avvenirebbe, che l' orazione patisse molte cose degne di riso, ed a sè stessa contrarie. Dunque questo scritto, se alcun sufficientemente lo percorresse, contraddice a coloro, i quali vogliono, che siano molte le cose; e rende loro queste, ed altre più vicendevolmente; volendo ciò dichiarare, che patirebbe la loro supposizione ancora cose molto più ridicolose, la qual suppone, se fossero molte, che quella, che suppone l'uno. Sicchè per questa contesa io scrissi il libro nella giovanezza, il quale dopo scritto, un certo me'l rubò, inguisachè non mi fu lecito di consigliarmi, se fosse da darsi in luce, o nò. Dunque, o Socrate, così ti è occulto, stimando tu essersi lui scritto non per contesa giovanile, ma per vecchia ambizione: poichè, come ho detto, tu non hai congetturato male. Lo ammetto, disse Socrate, e penso, che ciò se ne stia come tu dì; ma rispondimi a questo. (3) Non pensi tu, che sia alcuna specie di somiglianza per sè

(3) Premesso il soggetto della disputa, e spiegato con chiare parole essersi stabilito il ragionamento intorno *alle Idee*, si cerca in secondo luogo, se vi sieno *Idee*; vale a dire, se in natura possano darsi certe nozioni comuni, le quali nel loro giro comprendano tutte le cose singolari, e delle stesse cose singolari sieno cagioni; e siccome ne hanno l'essenza, così abbiano ancora il nome. Chiama queste specie *εἴδη τὰ καθ' αὑτὰ specie secondo sè stesse*; essendo queste molte in quanto partecipano di quell'Uno. Dice che quelle specie comprendono tutte le cose singolari, nel modo che possono *essere combinate, e distinte* (*συγκεράννυσθαι, καὶ διακρίνεσθαι*) Imperocchè due forze, e facoltà hanno le differenze specifiche: l'essere *συςατικαὶ*, e *διακριτικαὶ*, *costitutive, e distintive* delle cose. Dimostra prima la forza dell'Uno nelle cose, che cadono sotto gli occhi: e secondo il suo costume dubita se ciò possa farsi. Insegna dunque, che in questo universo delle cose, tutte le cose singolari si riferiscono a qualche Uno, vale a dire ad una qualche loro ragione comune; dimodochè si debbano esattamente distinguere *εἴδη αὐτὰ ἄττα*, e *τὰ πολλὰ τούτων εἰς ἓν μετέχοντα*, *le specie*

ſè ſteſſa; ed a lei cert'altra ſpecie contraria diſſimile: ed eſſendo eſ-
ſe due, ch'io, e tu, e le altre coſe, lequali chiamiamo molte, ne
ſiano partecipi: e quantunque ſi rendono partecipi della ſomiglianza,
intanto ſi facciano ſomiglianti, in quanto ne ſon partecipi; ma diſſi-
mili quelle, che ſi fanno partecipi della diſſimilitudine; e quelle,
che d'ambedue, ſiano e l'une, e l'altre? Che ſe tutte le coſe ſono
partecipi d'ambedue, eſſendo contrarie, qual maraviglia, ſe col farſi
partecipi d'ambedue, ſiano tra loro ſimili, e diſſomiglianti? Che ſe
alcuno diceſſe, che ſi faceſſero diſſimili le coſe ſimili, o le diſſimili ſomi-
glianti; ſarebbe, come penſo, un moſtro: ma ſe altri affermaſſe, che
le partecipi d'ambedue patiſſero e l'una, e l'altra; non mi parreb-
be, o Zenone, niuna maraviglia: nè di ciò ancora mi maraviglierei,
ſe alcun diceſſe uno tutte le coſe, con l'eſſer partecipi dell'uno; e le
ſteſſe di nuovo molte, col farſi eziandio partecipi della moltitudine.
Ma ſe ciò, ch'è uno, dimoſtraſſe, ch'egli foſſe molte, e le molte
uno; oggimai mi maraviglierei ſommamente, e delle altre coſe nel-
la ſteſſa guiſa: perciocchè ſe diceſſe, che i generi, e le ſpecie patiſſe-
ro queſte paſſioni contrarie in loro ſteſſi; ſarebbe veramente coſa
degna di maraviglia: ma ſe alcuno dimoſtraſſe, me eſſer uno, e mol-
te coſe; che maraviglia ſarebbe? Poichè direbbe in volendo afferma-
re, ch'io foſſi molte coſe, ch'altra foſſe la deſtra mia, altra la ſi-
niſtra, altre le parti dinanzi, altre le dietro, e parimente delle ſu-
preme, e delle inferiori; eſſendo io partecipe, com'io penſo, di
moltitudine; ma quando uno, dirà, ch'eſſendo noi ſette, io ſia un
uomo ancora partecipe di uno. Sicchè direbbe e l'une, e l'altre ve-
re. Dunque ſe tentaſſe alcuno di dimoſtrare coſe sì fatte, uno, e molte,
cioè le pietre, ed i legni, ed il rimanente di tali coſe; confeſſerem-
mo, ch'egli abbia dimoſtrato l'uno, e le molte; nondimeno, che
uno ſia molte, e molte uno, non dica egli alcuna coſa maraviglio-
ſa; ma ciò, che tutti confeſſeremmo. Or ſe alcuno delle coſe, che
ho detto poco fa, primieramente diſtingueſſe in diſparte le ſpecie ſe-
condo ſè ſteſſe, cioè la ſimilitudine, e la diſſimilitudine, la moltitu-
dine, e l'uno, e lo ſtato, ed il moto, ed il rimanente di sì fatte
coſe; poſcia affermaſſe, che ſi poteſſero meſcolare, e diſpartire tra

 loro

cie ſteſſe, e le molte coſe che non ſono dell'uno partecipi, vale a dire le coſe ſingola-
ri, le quali nè eſſe ſuſſiſterebbono, nè da noi potrebbono eſſer concepute, ſe non che
nella comunità della ſpecie. Altro dunque è ſpecie, altro ſono gl' individui conte-
nuti nella ſpecie. Significa poi, che le Idee in due modi eſiſtono: negli animi no-
ſtri, come penſieri: nella natura, come cauſe; in quanto la moltiplicità (τῶν ἄλλων)
delle altre coſe, cioè degl' individui ſi riferiſca ad una qualche comune ragione. Sono
dunque le Idee negli animi noſtri, in quanto da noi vengono compreſe ſecondo le
varie, e moltiplici relazioni: ſono nella natura in quanto gl' individui ſono parteci-
pi di quelle ſpecie; e ſiccome hanno la facoltà dell'eſiſtere, così ancora hanno la
denominazione. Gli enti poi quanti ſono, ſi riferiſcono tutti a quella unità d' Idea;
ed inſegna, che ciò avviene nelle coſe ſenſibili, delle quali rammemora la ſpecie,
cioè la ſomiglianza, e la diſſomiglianza, la unità, la moltitudine, lo ſtato, il mo-
to, ec.

loro: in vero, o Zenone, io mi maraviglierei. E tuttochè le coſe, che tu hai ſcritte, io ſtimi trattate, come conviene all' uomo generoſo; nondimeno molto più mi maraviglierei, ſe alcun poteſſe dichiarare queſta ſteſſa quiſtione variamente nelle ſpecie inviluppata, come avete voi dichiarato quella d'intorno alle coſe, che ſi veggono, e ancora d'intorno a quelle, che ſi comprendono colla ragione. (4) Mentre ciò diceva Socrate, diſſe Pitodoro, ch'ei penſò, che Parmenide, e Zenone ſi contriſtaſſero d'intorno a qualunque coſa; ma lo aſcoltaſſero attentamente, e ſpeſſo guardandoſi l'un l'altro ſogghignaſſero, quaſi di Socrate maravigliandoſi. Onde quando fè egli fine di parlare, diſſe Parmenide: O Socrate ſe'tu degno di ammirazione per lo fervore del diſputare; ma deh dimmi. Tu, come ragioni, hai certe ſpecie a parte diviſo, a parte ancora le coſe, che ſono di loro partecipi. È par egli a te che la ſomiglianza, la qual abbiamo a parte, ſia ed uno, e molte coſe, e qualunque altre, che tu da Zenone hai ora udito? A me par sì, Socrate li riſpoſe. Forſe di tu ancora, diſſe Parmenide, non ſo che tale: cioè, certa ſpecie di giuſto per sè ſteſſa, e di bello, e di buono, e finalmente di tutte le coſe sì fatte? Al tutto così, diſs'egli. Ma che? Dì tu la ſpecie dell' uomo in diſparte da noi, e dagli altri tutti, quali noi ſiamo; e certa ſpecie di uomo, o di fuoco, o di acqua? O Parmenide, diſſe Socrate, ſpeſſe fiate ſono ſtato in queſto dubbio, ſe ſia da dirſi di queſte coſe, come dell'antedette, o altrimenti. O Socrate mi dì, hai tu ancora dubitato di queſte, le quali peravventura ſtimerebbe alcuno ridicoloſe; come d'intorno a' peli, ed al fango, ed alla macchia, ed alle altre coſe ignobiliſſime, e viliſſime; come, dubiti tu, ſe ſia da dirſi ſpecie ancora di qualunque di queſte coſe ſeparate, la qual ſia diverſa da loro, o da quelle, le quali maneggiamo, oppur nò? In niun modo, diſſe Socrate; ma ſiano ancora queſte coſe le medeſime con quelle, che noi vediamo. Ma il penſare, che ſia certa ſpecie loro

(4) Nota la forza, e poteſtà medeſima dell' Uno nelle Idee che ſi concepiſcono con la ragione; ſicchè in eſſe ſia la ſpecie ſecondo sè ſteſſa; e perciò dovendoſi conoſcere la natura delle coſe intelligibili, l'anima deve richiamarſi all'unità della Idea. Per eſempio, ſe ſi debba eſaminare la natura delle coſe buone, ſi deve progredire finchè arriviamo alla ſteſſa Idea del buono: la quale è per sè ſteſſa la forma del buono, talmentechè quelle coſe, le quali comunicano con eſſa, ſono, e ſi dicono buone. Così due coſe ſeparatamente, e diſtintamente vi ſono: la forma delle coſe, che per sè ſteſſa eſiſte, e le coſe le quali o ſono ai noſtri ſenſi ſoggette, o dalle noſtre menti ſi concepiſcono. Inculca di nuovo quello, che aveva detto di ſopra intorno alle coſe viſibili, per inſegnare che eſiſtono le Idee anco di quelle: cioè, che le coſe ſono, e ſi dicono ſimili, in quanto ſono partecipi della ſomiglianza, ch' è l' Idea delle coſe ſimili; e ſi dicono grandi o piccole, in quanto comunicano con la idea della grandezza, o della picciolezza. Inſegna anco lo ſteſſo coll'eſempio dell'Uomo. Sieno molti uomini, cioè molti individui: queſti ſaranno certamente nella ſpecie degli uomini, o ſia, per così dire, nella umanità; la quale ſuſſiſte per sè medeſima, mentre gli uomini, cadauno ſingolarmente ſono in un perpetuo moto. Aggiunge ancora eſempj di coſe viliſſime per moſtrare, che nella univerſità delle coſe nulla v'è che non ſia rinchiuſo, e circonſcritto da una qualche ſpecie.

loro, potrebbe esser cosa troppo disconvenevole; (5) nondimeno alcuna volta questo pensiero mi turbò, che alcuna cosa non fosse peravventura la stessa in tutte. Poscia quando così mi fermo, di là me ne fuggo, temendo di non corrompermi, cadendo in ciancie inesplicabili: onde a quelle cose ritornato, le quali abbianto poco fa dette, che abbiano specie, oggimai verso intorno ad esse. (6) O Socrate, disse Parmenide, ancora sei giovane, nè eziandio ti ha la Filosofia abbracciato; ma ti abbraccierà sì, secondo il creder mio, quando non disprezzerai niuna di queste cose: ma eziandio per la età risguardi ora alle opinioni degli uomini. (7) Dunque dimmi questo. Par egli a te, come tu dici, che siano alcune specie, di cui facendosi partecipi queste altre cose, tengano le denominazioni loro? Cioè, che siano simili, essendo partecipi di somiglianza, di grandezza, grandi, di bellezza, e di giustizia, si facciano giuste, e belle. Per certo sì, disse Socrate. (8) Qualunque cosa si fa partecipe di specie, non si rende partecipe ella o di tutta la specie, o di parte di lei; o si sarebbe partecipe ella in altra guisa, fuori di queste? Ed in che modo? diss' egli. Dimmi, pare a te che tutta la specie si ritrovi in qualunque delle molte cose, essendo una; o come? Qual cosa, o Parmenide, disse Socrate, la impedisce d'eser una? Dunque una essendo, e la stessa in molte cose, e poste in disparte, tutta insieme sarà uno; e così egli sarebbe spartatamente da sè stesso. Non potrebbe eser, disse Socrate: come per esempio, se un giorno essendo uno, e lo stesso, è insieme in molti luoghi, e niente più egli si ritrova da sè stesso in disparte; così qualunque specie sarà una, e la stessa insieme in tutti. (9) O Socrate, diss'egli, tu bellamente fai l'uno, e lo stesso pa-

(5) Perchè questa dottrina delle Idee più accuratamente si esamini: fa che Socrate sia dubbioso, come se non la intendesse, per essere aliena dalla comune sentenza degli uomini: secondo la ipotesi dei quali la chiama una ciancia inesplicabile; e questo fa con disegno, e fine di preparare la strada ad esaminarla più accuratamente. E' adunque una repetizione più compita dell'antecedente dottrina intorno alle Idee.

(6) Parmenide risponde a Socrate non esser cosa da Filosofi, anzi giovanile, condannare secondo la opinione degli uomini quelle cose, che non s'intendono.

(7) Ripete secondo la dottrina antecedente, che si devono distinguere le Idee dalle altre cose, cioè dalle cose singolari; le quali prendono in prestito dalle Idee siccome la natura, così la denominazione: lo che incidentemente illustra con esempj. Platone adunque stabilisce due ordini d'Idee. Chiare sono le sue parole. *αὐτὸ τὸ καλὸν ὅ ἐςι καὶ τὸ ἀγαθὸν, καὶ πάντα δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν. Il bello ed il buono, e tutte le cose, le quali concepiamo, che sieno Idee.* Stabilisce adunque Iddio per prima, e principale Idea, che nel 6. della Repubblica chiama *prima Idea*, e nel Filebo *Causa creatrice*. Chiama Idee seconde le specie delle cose nell'ordine della natura. Tratta prima delle seconde, e della prima nel secondo luogo, ed inmodochè spiegata questa, riesamina poi la dottrina delle Idee seconde, e più accuratamente la tratta. In somma insegna, che tutte le cose singolari hanno in certo modo un fondamento, dal quale come da un filo si tesse la tela di molti individui.

(8) Primo Teorema. Una medesima specie in molti, i quali separatamente esistono, tutta assieme è una. Ella però non è in sè stessa divisa, ma tutta in sè stessa. Illustra questo con esempj.

(9) Secondo Teorema. Le cose molte, cioè le cose singolari comunicano colle loro Idee; in modo però che le loro idee non sono in veruna maniera divisibili; ma co-

parimente in molte cose; come se coprendo molti uomini colla vela dicessi, che il tutto fosse uno in molti: non pensi tu di dire una cosa sì fatta? Peravventura, diss'egli. Dunque fia forse in tutti la vela, o altra parte di lei in altrui si ritroverà? Parte. Sicchè, o Socrate, diss' io, esse specie sono divisibili, e quelle cose, che di loro sono partecipi, saranno partecipi di parte; nè fia in qualunque il tutto più, ma uno sarà la parte di ciascheduna. Così apparisce. Dunque, o Socrate, vorrai forse dire, che daddovero l'una specie si divida appresso noi, e ancora sia una. In niun modo, diss' egli. Sicchè vedi, se tu partirai essa grandezza, ancora qualunque delle cose grandi sarà grande colla parte minore della grandezza di quello, ch' essa sia; non apparirà egli forse fuor di ragione? Adognimodo. Ma che? Chiunque pigliasse in disparte qualunque picciola parte della parte eguale; chi in sè l'averà, con quella parte minor dell'uguale, sarà egli uguale ad alcuna cosa? Egli è impossibile. Ma ed alcun di noi averà parte del picciolo, e di questa stessa il picciolo sarà maggiore, essendo questa parte di lei; ed in cotal guisa esso picciolo sarà maggiore. Ciò poi, cui si aggiugne la parte levata, sarà minore; ma non maggiore, che prima. Non si potrebbe far questo, diss'egli. Dunque in qual modo, o Socrate, saranno partecipi le altre cose di specie, non potendo farsi partecipi nè secondo il tutto loro, nè secondo le parti? Per Giove, diss'egli, ciò in verun modo non mi par lieve da determinarsi. Ma che ne dì tu? Come sei disposto intorno a questo? Intorno a che? Io penso, che tu allora stimi, che qualunque specie sia una, quando parerà a te, che certe molte cose siano grandi; parendoti peravventura in risguardando a tutte le cose, che sia questa una certa Idea, onde tu pensi, che il grande sia uno. Tu dì il vero. Che se il grande, e le altre cose, che sono grandi, nel medesimo modo con l'animo considerassi per tutte le cose, non apparirebbe egli da capo certuna cosa grande; onde sarebbe necessario, che queste tutte paressero grandi? Apparisce. Per la qual cosa oggimai apparirà di nuovo altra specie di grandezza fuor di essa grandezza, e di quelle, che sono partecipi di lei; e dopo tutte queste altra di nuovo, con cui sarebbono tutte queste grandi; nè più qualunque specie fia una, ma piuttosto

costantemente conservano la loro essenza fuori delle cose, e per sè stesse: *ἀυταὶ πρός αυτὰς τὴν ὀυσίαν ἔχυσιν, ἀλλ' ὀ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν*: vale a dire, *Esse hanno la loro essenza in sè stesse, e non nelle cose che ci risguardano noi*, come più sotto dirà. Questo si deve notare per la controversia, che per questo motivo ha eccitato Aristotele contro il suo Maestro, la quale è principalmente fondata sopra questo discorso. Vuole Platone, che anco le seconde Idee sieno *incomunicabili essenze* (*ἀμεθέκτυς ὀυσίας*) delle cose singolari nell'ordine della natura, dimodochè non sussistano nelle cose singolari. Aristotele al contrario vuole, che le specie sieno solamente *ἐννοίας*, ovvero *νοήματα percezioni, o pensieri*, che veramente esistano negl'individui; i quali per questo egli disegna col nome *di prima essenza*: *πρώτης ὀυσίας*.

tosto di numero infinite. (10) Or, disse Socrate, o Parmenide, qualunque di queste specie è forse certo atto dell' intelletto, nè conviene ch' egli si trovi altrove, che nell'animo. Perchè così qualunque sia uno, patirà ciò, che dicevamo poco fa. Che dunque? diss' egli. Qualunque atto dell' intelletto è egli uno; ma di niuna cosa atto dell' intelletto? Egli è impossibile. Ma di alcuna cosa? Di alcua cosa certo. Di ente, o di non ente? Di ente. Non di una certa cosa, il che quella intelligenza, che avviene, intende, che sia una certa Idea? Al tutto. Più oltre ciò, che s' intende esser uno, non sarà egli specie, essendo sempre la stessa in tutte le cose? Ancora questo par necessario. Ma che? disse Parmenide. Non è egli necessario, se tu dì, che le altre cose siano partecipi di specie, o se ti è avviso, che qualunque cosa sia dagli atti dell' intelletto; che intendano tutti: o essendo atti dell' intelletto, non siano intelligibili? Ma nè questo, diss' egli, ha ragione in sè; ma, o Parmenide, in cotal guisa pare a me che se ne stiano elle. Che queste specie nella natura stiano, come esemplari; ma si facciano le altre cose ad essi somiglianti, e siano simiglianze, nè altrimenti siano esse partecipi di specie, che in farsi simili loro. (11) Dunque se alcuna cosa è alla specie somigliante; o è egli possibile, che la specie non sia simile a ciò, che si è reso simile a lei, in quanto se le è fatto somigliante: o si può egli trovar alcuna maniera, onde non sia simile il somigliante al simile? Per certo nò. Ma che? Non sarebbe egli necessità grande, che quel, ch'è simile al simile, fosse partècipe dell' una, e della stessa specie? E' necessario. Or non sarà ciò la stessa specie, di cui le simili cose rendendosi partecipi siano simili? Adognimodo. Dunque non può alcuna cosa esser simile alla specie, nè la specie ad altrui; altrimenti oltre alla specie, altra specie sempre apparirebbe: che s' ella fosse simile ad alcuna cosa, altra da capo: nè cesserebbe mai questo progresso, che non si facesse sempre nuova specie, se ancora fosse simile la specie a chi di lei si rendesse partecipe,

(10) Terzo Teorema, che grandemente serve alla spiegazione del secondo: che le Idee sono nozioni della nostra mente, e sussistono in essa, ma inmodochè prima di tutto, ed in sè stesse sussistono in natura; e perciò quelle nozioni non altrimente sussistono nelle nostre menti, se non in quanto si assomigliano a quelle sempiterne forme; vale a dire non sono negli animi nostri come Enti, *ma come immagini, e somiglianze degli Enti: τῶν ὄντων ὁμοιώματα καὶ εἰκόνας*.

Confuta con un assurdo la contraddizione opposta a quella sentenza. Se le Idee medesime, o le specie fossero tutte negli animi nostri, ne seguirebbe, che le cognizioni sarebbono incognoscibili, e sarebbe Ente il non Ente; essendo le cose stesse da uomini diversi diversamente concepite.

(11) Bellissima ed estesa amplificazione di quest' ultima ragione, la quale con un assurdo convinceva non essere Idee le cognizioni, che hanno la loro sede nella mente degli uomini. S'introdurrebbe, se questo fosse, gravissima perturbazione nelle cose: imperocchè ad arbitrio degli uomini nascerebbono di giorno in giorno nuove forme di cose. E questo certamente accaderebbe, se la mente umana potesse formar quelle specie; e se tutto quello, che alcuno nel suo animo concepisce, fosse subito specie.

cipe. Tu parli cose verissime. Dunque non con somiglianza si fanno le altre cose partecipi di specie; ma e da cercarsi cert' altra cosa, con cui si rendano partecipi. Apparisce. Or vedi tu, o Socrate, diss' egli, quanta sia l' ambiguità, se alcuno le determinasse quasi specie, che per sè siano? E grandemente. Sicchè sappi bene, diss' egli, che tu non ancora tocchi, per dir così, quanta sia la dubitanza, ponendo qualunque degli enti una specie, sempre separando alcuna cosa. Come di tu questo? diss' egli. Molte, ed altre cose sono, diss' egli; ma importantissima questa, se alcun dicesse, che non convenisse che le specie si conoscessero, essendo tali, quali diciamo, che debbano esser. A chi veramente questo dicesse, niuno potrebbe mostrare, ch' egli mentisca, se non fosse perito di molte cose; ed ingenioso chi ciò dubitasse, ed appresso volonteroso in seguitar chi dimostra, mentre tratta egli molte più cose, e da lunge: ma non fia degno di fede chi astringesse, ch' esse fossero ignote. In che modo, o Parmenide? disse Socrate. Perchè, o Socrate, io penso, che tu, e qualunque altro, il qual ponesse di ciascheduna cosa certa essenza per sè esistente, sarebbe per conceder primieramente, che non fosse in noi niuna di esse. Perchè in qual modo, disse Socrate, sarebbe ella per sè stessa? Tu parli bene, diss' egli. Dunque qualunque delle Idee sono tra loro ciò, che sono, hanno esse tra loro la essenza; ma non inverso a quelle cose, che sono appresso noi; o le si nomini alcuno somiglianze, o in altra maniera, di cui facendosi partecipi noi, ci nominiamo con qualunque di esse. Quelle poi, le quali sono appresso noi, essendo equivoche loro, esse di nuovo tra sè sono, ma non verso alle specie; e di sè stesse, ma non di quelle, qualunque di nuovo si nominarono così. Come di tu? disse Socrate. Se alcun di noi, come per esempio, disse Parmenide, fosse signor, o servo di alcuno; non sarebbe servo del padrone, perchè fosse padrone; nè sarebbe padrone chi si chiamasse padrone del servo, perchè fosse servo: ma uomo essendo, ambedue queste cose sono di uomo. Questa signoria poi, ciò, ch' ella è, si è di servitù; e similmente la servitù nello stesso modo è servitù di essa signoria. Ma le cose che sono in noi, non hanno la virtù sua inverso a quelle, nè inverso a noi; ma, come dico, esse sono di loro stesse, e rispetto a sè; e quelle, che sono appresso noi, sono parimente inverso a loro stesse. O non intendi tu ciò, ch' io mi dico? Al tutto lo intendo, disse Socrate. (12) Dunque, diss' egli, e ciò, ch' è scienza, egli sarà scienza di verità. Adognimodo sì. Di nuovo qualunque delle scienze fia ella ciò, ch' è scienza di ciascheduno degli enti

(12) Altro assurdo: così si toglle a Dio Creatore quella somma, e perfettissima scienza, colla quale ha formato le specie delle cose. Il quale Dio ha detto altrove essere causa (*αἰτιωτάτην*) *di tutte le altre cause*; e perciò non si può senza grandissimo assurdo attribuirsi agli uomini, e levarsi a Dio una mente procreatrice delle specie; avendo Dio il sovrano impero di tutte le cose.

enti, oppur nò? Veramente. Ma la ſcienza, ch' è appreſso noi, non ſarà ella ſcienza di verità, ch' è a noi d' intorno; e da capo qualunque noſtra ſcienza avvenirebbe che foſse ella ſcienza di ciaſcuno degli enti, che ſono appreſso noi? Egli è neceſsario. Nondimeno, come tu confeſſi, non abbiamo le ſpecie; nè poſsono elle eſser d' intorno a noi. Non veramente. Dimmi, ciò, ch' è qualunque de' generi, ſi conoſce egli da eſſa ſpecie della ſcienza? Per certo. La quale non abbiamo noi. Per certo nò. Dunque niuna ſpecie da noi ſi conoſce, non eſsendo partecipi noi di eſsa ſcienza. Non appariſce. Sicchè ci è ignoto il bello, ed il buono; e finalmente tutte le coſe, le quali penſiamo, che ſiano Idee. Corre riſchio. Ancora conſidera queſto più importante. Che? Dimmi, direſti tu, ſe vi è certo genere di ſcienza, ch' egli ſia per dover eſser molto più eſquiſito di queſta noſtra ſcienza, e la bellezza, ed il rimanente nella ſteſsa guiſa? Anzi sì. Or ſe vi è alcun' altra coſa, che ſia partecipe di ſcienza, non dirai tu, che niun altro, che Dio, ſi abbia la eſquiſitiſſima ſcienza? Egli è neceſsario. Dunque potrà forſe Dio, avendo eſsa ſcienza, conoſcer le coſe noſtre? Perchè nò? Perchè, diſse Parmenide, abbiamo, o Socrate, confeſsato, che quelle ſpecie non abbiano la virtù, che tengono inverſo alle coſe noſtre, nè le noſtre ancora inverſo a quelle; ma l' une, e l' altre inverſo a loro ſteſse. L'abbiamo conſentito certo. Dunque ſe appreſso Dio è queſta eſquiſitiſſima ſignoria, e queſta eſquiſitiſſima ſcienza; nè la loro ſignoria ci ſignoreggierà mai, nè la ſcienza potrà conoſcer noi, nè alcuna delle coſe noſtre; ma noi ſimilmente non ſignoreggiamo a' Dei con lo imperio noſtro, nè apprendiamo colla noſtra ſcienza alcuna coſa divina. Ed eſſi di nuovo ſecondo la ſteſsa ragione non ci ſono padroni, nè conoſcono, eſsendo Dei, le coſe umane. Or non parerà maraviglioſo forte queſto parlare, ſe alcun priverà Dio di cognizione? Nondimeno, o Socrate, diſse Parmenide, neceſsario ſarebbe che queſte, ed altre coſe molte appreſso aveſsero le ſpecie, ſe queſte foſsero le Idee degli enti; e difinirebbe alcuno qualunque di eſse ſpecie per sè ſteſse; inguiſachè, (13) dubiterebbe chiunque ciò aſcoltaſse, che per avventura foſsero affatto nulla le Idee; o eſsendo, ſarebbe neceſsario che foſsero ignote alla natura umana; inmodochè dicendoſi queſte coſe, parerebbe che ſi diceſse alcuna coſa; e quello, che poco ſa dicevamo, ſarebbe a maraviglia difficile da crederſi: ed è ufficio d' uomo molto ingenioſo il poter apprendere, come ſi ritrovi alcun genere di qualunque coſa, e ſia ſoſtanza

(13) Conchiuſione. Le ſpecie non dipendono dalla mente umana, anzi alla natura umana, cioè agli uomini ſono ſconoſciute, eſſendo eſſe nella mente architettrice di Dio Creatore, ſiccome nel Timeo inſegna: laonde è coſa certa, e ſtabile darſi il genere di cadauna coſa, e la eſſenza ſteſſa per sè ſteſſa, non già ſuſſiſtente nelle coſe ſingolari, ma ſoſtentamento, e ſfondamento delle medeſime coſe ſingolari.

per sè; ed ufficio appresso d'uomo più maraviglioso, poichè le arrà ritrovate, il poterle insegnar ad altrui, discorrendo bastevolmente tutto questo. O Parmenide, ciò ti concedo, disse Socrate, confacendosi a maraviglia quello, che tu dì, colla mia mente. Nondimeno, (14) disse Parmenide, se alcuno di nuovo, o Socrate, non permettesse, che fossero specie degli enti, avendo a questo risguardato, che ora si dice, e ad altre simili cose, nè difinirà la specie di qualunque cose; non averà ove rivoglier la mente, non permettendo, che sempre sia la stessa Idea di qualunque degli enti; e in questo modo corromperebbe affatto la virtù del disputare. Egli mi è avviso, che ancora tu ti avvegga di una certa cosa sì fatta. Tu dì il vero, diss'egli. Per la qual cosa, che farai tu della Filosofia? Ove ti rivoglierai, non conoscendosi questo? Non mi pare al presente di veder troppo. O Socrate, troppo per tempo, innanzichè tu ti eserciti a parlare, ti sforzi di difinire ciò, che sia il bello, il giusto, il buono, e qualunque delle altre specie. Perchè poco fa il considerai udendoti qui disputare con Aristotele. Per certo mi credi, questo tuo fervore è bello, e divino, il quale ti conduce alle ragioni. Alla perfine recati in te stesso, ed esercitati, mentre sei giovane, in questa facoltà, la qual a molti par inutile, e si chiama dal volgo garrulità; altrimenti si fuggirà da te la veritade. O Parmenide, qual è la maniera di questo esercizio? Questa, diss' egli, la quale tu hai udita da Zenone: nondimeno mi ho maravigliato ancora di ciò, che dicesti contro a' detti di lui, dicendo, che non facesse mistieri che si fermasse la cognizione d' intorno a quelle cose, che si apprendono con gli occhi, ed al loro errore; ma sì bene d' intorno a quelle, che potesse alcun apprender colla ragione, e pensasse, che fossero oggimai. Parendo a me, diss' egli, che malagevole non sia il dichiarar in questo modo, che gli enti patiscano ed i dissimili, ed i simili, e qualunque altra cosa. Ed hai detto bene. Or più oltre ancora è da farsi questo non solamente supponendo, se è qualunque

qualunque

(14) Altro assurdo. Se non si costituiscano alcune certe specie, nascerà una grandissima perturbazione in tutte le scienze, che son τῶν καθόλου, vale a dire, *circa tutte le cose*. E chi mai potrebbe colla mente abbracciare tutti gl' individui? E sarebbe cosa infinita, e disordinata il fermarsi nelle cose singolari. Così tutta la facoltà del disputare, e tutta la Filosofia perderà la verità delle cose. Oppone a questo incomodo il vero modo della istruzione, ch'è il solo, e veramente grande uso di questa dottrina delle Idee; vale a dire, che si richiamino alle loro specie le cose singolari; d'onde può conoscersi la natura delle cose, e le qualità, dalle quali essa è affetta. Finalmente forma un aggregato degli antecedenti argomenti. Poichè si deve giudicare della natura di una cosa da ciò, che da quella ne segue, si deve dunque giudicare falsa essere, ed assurda quella opinione la quale toglie le Idee, poichè da quella tanti assurdi ne derivano; essendo per lo contrario tanto manifesta la certa utilità, che nasce da questa dottrina, chiaro è per questo, che dev'essere abbracciata, e coltivata da colui, che cerca la verità delle cose. Così resta spiegato il primo capo della disputa, se vi sieno Idee; e di più provato, che le Idee sono intieramente necessarie nel comprendere rettamente e le cose visibili, e le cognoscibili.

lunque cosa, considerar ciò, che adiviene dalla supposizione; ma eziandio supponendola non vi essendo; se pure tu ti volessi esercitar meglio. In che modo dì tu questo? diss' egli. Come per esempio, se tu considerar volessi intorno alla supposizione, che Zenone suppose, se molte fossero tutte le cose, che bisognerebbe che avvenisse ed a quelle molte rispetto a loro stesse, ed all'uno, ed all'uno rispetto a sè stesso, ed alle molte; e di nuovo se non fossero molte, eziandio si considerasse ciò, che avvenirebbe all'uno, ed alle molte, e rispetto a loro stesse, e vicendevolmente; e da capo se supponessi, che vi fosse, o non vi fosse somiglianza, ciò, che principalmente avvenirebbe nell'una, e nell'altra supposizione, così a quelle cose, che sono supposte, ed all'altre, ed inverso a loro stesse, e vicendevolmente. La medesima ragione ancora è d'intorno alla dissomiglianza, al moto, allo stato, alla generazione, alla corrozione, all'essere, ed al non essere, e, per abbracciar tutto in una parola, a qualunque cosa tu supponessi sempre, o sia, o non sia, o si patisca qualunque altra passione. Fa mistieri che si considerino le cose, che avvengono inverso a sè stesse, ed inverso a qualunque delle altre, che tu eleggessi; e simigliantemente alle più, ed inverso a tutte insieme, e ad altro di nuovo, che tu sempre eleggessi, ed inverso a loro stesse, ed a qualunque altra cosa fosse eletta da te; o se la supponessi come esistente, o non esistente; se pure esercitandoti perfettamente, sarai per vedere propriamente la verità. (15) Tu narri, diss' egli, una cosa impossibile, nè t'intendo troppo: ma perchè non mi hai tu narrato alcuna cosa, supponendola, affine più chiaramente io la intendessi? O Socrate, tu comandi cosa importante rispetto a questa età. Allora Socrate: Perchè, o Zenone, non ci hai detto tu alcuna cosa? Cui Zenone sorridendo rispose: O Socrate, preghiamo Parmenide, se peravventura non fosse lieve ciò, ch' egli dice: o non vedi tu quanto importante sia questo, che tu comandi? Che se noi fossimo più, non converrebbe, che ricercassimo questo: perciocchè sarebbe sconvenevole, che si trattassero massimamente da un vecchio certe cose sì fatte alla presenza di molti; non sapendo il volgo, che senza questo vagare, e discorrer per tutte le cose sia impossibile abbattendosi nel vero acquistar mente. Io dunque, o Parmenide, insieme con Socrate ti prego far sì, ch' io ascolti questo dopo tanto tempo. Avendo ciò detto Zenone, riferì Antifone, che Pitodoro disse, ch' egli, ed Aristotele, e gli altri pregarono Parmenide, che dimo-

(15) Nuova, e più accurata repetizione dell' antecedente dottrina intorno alle Idee; e tratta in primo luogo della *Prima*, col nome della quale abbiam detto ch' egl' intende la causa principale, ed archetipa di tutte le cose, e la mente architetta di Dio. Enumera diligentemente le naturali affezioni di essa; e secondo il suo costume premette alcune cose, indicando la oscurità dell' argomento, e per iscansare la taccia della prolissità, e per rendere attenti gli animi dei Leggitori colla maestà della cosa.

dimostrasse ciò, che avesse detto, nè facesse altrimenti. Allora disse Parmenide: Egli è necessario finalmente che si ubbidisca; tuttochè mi è avviso di patir quello, che patì il caval Ibico, cui Atleta, e vecchio dovendo prender la contesa delle carrette, e per la esperienza, tremando de' successi, assomigliando egli sè stesso disse, ch' egli già vechio era costretto di ritornar agli amori: nel medesimo modo a me pare di temer molto, quando io penso in che modo così di età grande, io possa passar a nuoto un mar così profondo di ragionamenti: nondimeno (perchè fa mistieri che si gratifichi, pregandomi anco Zenone, conciossiachè noi siamo una stessa cosa) il debbo passare. Or donde incominceremo noi, e qual cosa supporremo primieramente? O volete voi, poichè siamo entrati in un giuoco travaglioso, ch' io incominci primieramente da me stesso, e dalla mia supposizione, di esso uno supponendo, s'egli sia uno, o nò, ciò che faccia mistieri che adivenga. Adognimodo, disse Zenone. Chi dunque, diss' egli, mi risponderà? Il più giovane peravventura? Perchè sarà egli manco curioso, e ciò, che sente risponderà sì, e la risposta di lui non mi darà causa di lunghezza. Io sono presto, o Parmenide, disse Aristotele, dimostrandomi tu, mentre comandi, che il più giovane ti risponda: ma deh interrogami quasi io sia per risponderti. (16) Or se è l'uno, veramente non sarà esso molte cose: perchè in che modo sarebbe egli? Dunque è mestieri ch'egli non sia alcuna parte di lui, nè il tutto. In vero la parte è parte di tutto. Così è. Ma che cosa è il tutto? Non sia ciò tutto, cui non manca alcuna parte? Adognimodo. Or secondo l'una, e l'altra ragione, l'uno sarebbe di parti, essendo tutto, e avendo parti. Egli è necessario. Sicchè secondo l'una, e l'altra ragione, in cotal guisa l'uno sarà molte cose, ma non uno. Egli è vero. Ma fa mistieri ch'egli non molte sia, ma uno. Fa bisogno certo. Laonde non sia egli il tutto, nè arrà le parti, se uno sia l'uno. Per certo nò. Dunque, se non ha niuna parte, non arrà ancora principio, nè fine, nè mezzo: perciocchè sarebbono queste tre cose parti di lui. Bene. E nondimeno il principio, ed il fine sono termini di qualunque cosa. In che modo nò? Dunque sia infinito l'uno, se non ha nè principio, nè fine? Infinito. Sicchè e senza figura: perchè non potrebbe farsi partecipe nè del rotondo, nè del retto. In che modo? Per certo quello si è rotondo, i cui estremi sono per tutto egualmente distanti dal mezzo. Questo certo. Retto poi, il cui mezzo è nel confin di ambedue gli estremi. Così è. Dunque arrebbe parti l'uno, e sarebbe egli molte cose, se fosse partecipe della figura retta, o circolare. Adognimodo. Per

la

(16) Prima affezione della Idea prima, ed archetipa; il non essere molte cose: vale a dire, il non mescolarsi in modo veruno colle cose generate, delle quali essa è creatrice, siccome a chiare note spiega nel Filebo, e nel Timeo. Questa *prima Idea*, non è molte cose, perchè non ha nè parti, nè figura; e dice chiaramente, *ἄπειρον ἀσχημάτιστον*, vale a dire, *interminabile, inconfigurabile*.

la qual cosa non è retto, nè rotondo, non avendo ancora parte niuna. Bene. E nondimeno essendo tale, non fia in verun luogo, non potendo esser in altrui, nè in sè stesso. In che modo? Se in altrui fosse, si comprenderebbe intorno da quello, nel quale fosse, ed in molti luoghi il toccherebbe con molte parti. Or essendo indivisibile l' uno, e privo di rotondità, è impossibile che in molte parti sia tocco intorno. Impossibile. Ma se in sè stesto fosse, egli abbraccierebbe sè stesso, non essendo niun'altra cosa, che lui, se in sè stesso eziandio fosse: conciossiachè non possa esser niente in alcuna cosa, che da lei ancora non si comprenda: Impossibile certo. Dunque sarà altra cosa la comprendente, altra la compresa: perchè non mai il tutto patirebbe, o si opererebbe ambedue queste cose di compagnia; e così l'uno più oltre non fia uno, ma due. Per certo nò. Or non è l'uno in verun luogo: poichè non è in altrui, nè in sè stesso. In niun luogo. (17) Vedi dunque, se ciò stando così, possa star egli, o moversi. Perchè nò'l potrebbe egli? Perchè movendosi o sarebbe portato, o si altererebbe, essendo questi soli i movimenti. Così è. Ma alterandosi l'uno da sè stesso, impossibile sarebbe certo ch' egli più fosse uno. Impossibile. Dunque non si muove secondo l'alterazione. Non appar nò. Ma forse col portarsi? Peravventura. E pur se si portasse l'uno, o si porterebbe intorno nello stesso, o si muterebbe da un luogo nell' altro. Egli è necessario. Dunque necessario è che ciò portandosi intorno si fermi nel mezzo, e tenga le altre parti di lui, che si rivolgono d'intorno al mezzo; ma cui non conviene nè il mezzo, nò parte niuna, come si può pensare, ch'egli si rivolga in cerchio intorno al mezzo? In modo niuno. E nondimeno mutando luogo, altra volta si trova in altro luogo; ed in cotal guisa si muove egli? Se si muove. Dunque è molto più impossibile ch'egli si faccia. Non intendo in qual guisa. Se alcuna cosa in altra si fa, non è necessario che non ancora sia in lei, in lei eziandio facendosi; nè ancora sia adognimodo fuori di lei, se già in lei si fa ella? E' necessario. Sicchè se alcun'altra cosa patirà, quella solamente patirà questo, che tiene parti: perciocchè una parte di esso è già in lui, l'altra insieme di fuori. Ma quello, che non ha parte, non potrà mai esser tutto dentro ad alcuna cosa, nè tutto fuori. Egli è vero questo. Quello poi, che non ha niuna parte, nè è tutto, non è egli ancora impossibile molto più che si ritrovi in alcun luogo; non ritrovandosi nè secondo le parti, nè secondo il tutto? Apparisce. Dunque nè altrove andando nè in alcuna cosa ritrovandosi, muta luogo, nè nello stesso rivogliendosi, nè eziandio alterandosi. Non appar nò. Or secondo qualunque movimento è immobile l'uno. Immobile. E pur diciamo, che sia impossibile ch'egli si trovi in alcuna cosa. Il di-

(17) Seconda affezione, Questa *prima Idea* non è partecipe di moto, e perciò non è capace di veruna mutazione: *τὸ ἓν ἀκίνητον & ταυτὸν*: *l'Uno è immobile, e costantemente lo stesso.*

diciamo sì. Dunque non mai è nello ſteſſo. Perchè? Perchè già in quello ſteſſo ſarebbe, nel quale foſſe. Al tutto. Ma veramente non poteva eſſer l'uno nè in sè ſteſſo, nè in altrui. Per certo nò. Dunque nello ſteſſo non ſi ritrova mai l'uno. Non, come pare. Nondimeno quello, che nello ſteſſo non è mai, non ſi riposa, nè ſi ferma. Non è poſſibile. Sicchè, com'è avviso, l'uno non ſta, nè ſi muove. Non appariſce. Medeſimamente non fia lo ſteſſo ancora nè a sè, nè ad altrui; nè di nuovo da sè differente, nè da alcun altro. In che modo? Se foſſe da sè ſteſſo differente, ſarebbe differente dall' uno, nè uno ſarebbe. Tu dì il vero. E nondimeno ſe fia lo ſteſſo ad altrui, egli ſarà quello, non ciò, che è. Per la qual coſa nè in cotal guiſa ſarà l'uno ciò, che è, ma diverſo dall'uno. Per certo nò. Dunque non fia lo ſteſſo ad altrui, o da sè ſteſſo diverſo. Non mai certo. Or l'uno non può eſſer diverſo da altrui, mentre è uno, non convenendo all'uno l'eſſer diverſo da alcuna coſa, ma a quel ſolo, ch' è da altrui diverſo, e non conviene a verun altro. Bene. Dunque con l'eſſer uno, non fia egli diverſo: o il penſi tu? Per certo nò. Nondimeno ſe non con queſto, non fia con sè ſteſſo; ſe non con sè ſteſſo, non fia egli. Egli poi non eſſendo in niun modo diverſo, non fia diverſo da alcuno. Bene. Nè a sè ſteſſo ſarà lo ſteſſo. In che modo nò? Egli non è quella la natura dell'uno, ch' è dello ſteſſo. Perchè? Perchè quando alcuna coſa ſi fa la ſteſſa ad alcuna, non ſi fa uno. Perchè nò? Perciocchè quello, che ſi fa a molti lo ſteſſo, neceſſario è che ſi faccia molte coſe, ma non uno. Tu dì il vero. Or ſe l'uno, e lo ſteſſo non foſſero differenti niente; qualora alcuna coſa ſi faceſse la ſteſsa, ſi ſarebbe ſempre eziandio uno; e qualora una, ſempre la ſteſsa ancora. Sì. Per la qual coſa ſe ſarà l'uno con ſeco lo ſteſso, a ſè non fia uno; e così uno eſsendo, non ſarà uno. E pur ciò è impoſſibile. Dunque è impoſſibile che l'uno o ſia diverſo da altrui, o lo ſteſso con ſeco. Impoſſibile. Per la qual coſa in queſto modo l'uno non potrà eſser nè lo ſteſſo, nè diverſo, o ſeco, o con altrui. Veramente nò. Ma nè eziandio ſimile, nè diſſimile ad alcuno, o a sè, o ad altrui. Per qual cagione? Perchè è ſimile alcuna coſa, cui adiviene lo ſteſso. Per certo sì. E parve nondimeno ſepararſi ſecondo la natura lo ſteſso dall'uno. Parve certo. Ma pure, ſe riceve l' uno alcuna coſa fuor di quello, ch' è l'eſser uno, patiſce omai d' eſser più d'uno; ciò poi è egli impoſſibile. Così sì. Per queſta cagione non mai l'uno patiſce di eſser lo ſteſo o ſeco, o con altrui. Non appariſce. Dunque non può eſser o a sè ſteſo, o ad altrui ſomigliante. Non appar nò. Nondimeno niente più non ſoſtiene di eſser altra coſa: avvegnachè li avvenirebbe di eſser più coſe, che uno. Più coſe certo. Ciò che o da sè ſteſo, ovver da altrui diverſità patiſce, ſarà egli diſſimile o a sè ſteſo, o ad altra coſa; ſe è ſimile ciò, che partiſce

risce lo stesso. Bene. Onde l'uno non avendo passion (come apparisce) in modo niuno non è dissimile o a sè stesso, o ad altrui. Veramente non mai. Per la qual cosa l'uno non è mai simile, o dissimile o a sè, o ad altrui. Non appare. Più oltre tale essendo, non fia ancora eguale, o ineguale ad altra cosa, nè a sè. In che modo? Essendo eguale, fia delle stesse misure con quello, cui si è uguale. Così è. Ma essendo maggior, o minore, in quanto a quelle cose, colle quali terrà la stessa misura, arrà più misure colle minori; manco poi colle maggiori. Così sì. Ma con quelle, ch'egli non tiene la stessa misura, in quanto a queste fia delle minori, ed in quanto a quelle delle maggiori misure. In che modo nò? Dunque è impossibile, che ciò che non è partecipe dello stesso, sia o delle stesse misure, o di qualunque altra cosa, che sia la stessa. E' impossibile. Sicchè nè a sè, nè ad altrui non fia eguale, non essendo delle stesse misure. Non apparisce. E nondimeno essendo egli di più, o di manco misure, fia egli di tan te parti, quante le misure; e così di nuovo non sarà più uno, ma tanti quante sono le misure. Bene. Che se fosse d'una misura, si sarebbe alla misura eguale; nondimeno parve impossibile, ch'egli fosse eguale ad alcuna cosa. Parve certo. Dunque non essendo partecipe nè di una, nè di molte misure, nè di poche, nè dello stesso facendosi partecipe affatto; com' è avviso, non fia pari a sè stesso, nè ad altrui ancora, nè appresso di sè stesso maggior, o minore, ovver di altrui. Così al tutto se ne sta egli. (18) Sicchè come sarà possibile ch'egli sia più vecchio, o più giovane di alcuno, o di età ad alcun pari, essendo tale? In verun modo nò. Or non fia più giovane, nè più vecchio l'uno; nè terrà la stessa età nè con sè stesso, nè con altrui. Non appare. Dunque l'uno non fia egli ancora al tutto in tempo, se sarà tale? O non è necessario se alcuna cosa è in tempo, ch'ella si faccia sempre più vecchia di se stessa? E' necessario. Dunque ciò, ch'è più vecchio, sarebbe egli del giovane più vecchio sempre? Perchè nò? Sicchè, chi di sè stesso si fa più vecchio, ancora si fa parimente di sè stesso più giovane; se dee aver alcuna cosa, di cui si faccia più vecchio. In che modo dì tu? Così. Egli non fa mistieri che niuna cosa diversa si faccia diversa da altrui, essendo già diversa; ma di quella, che già è, ne sia già, e della fatta si faccia, e della futura si abbia a fare: ma di ciò, che si fa, nè si abbia fatto, nè abbia ad essere, nè sia ancora la diversità; ma si faccia, nè sia altrimenti. Egli è necessario. E nondimeno il più vecchio è certa cosa diversa del più giovane, nè di verun altro. E' sì. Dunque ciò, che si fa più vecchio di sè stesso, è necessario

(18) Terza affezione della *prima Idea*; non è partecipe di veruna età, o tempo; vale a dire, è sempiterna, e non è nè più vecchia, nè più giovane. E' intieramente fuori del tempo, nè di quello partecipa in verun modo; dimanierachè in essa non cadono le circostanze del tempo, ma tutte le cose le sono presentissime, e sempre conserva un tempo uguale. Così non cadono in essa le circostanze del tempo: vale a dire, *οὔτε ποτὲ γέγονεν, nè mai è nata*, ec.

ſario inſieme che ſi faccia ancora più giovane di sè medeſmo. Appariſce. Anzi non ſi faccia in più lungo tempo, nè in più breve di se ſteſſo; ma ſempre ſi faccia nell'egual tempo con sè ſteſſo, e ſia, e ſia ſtato, e ſia per dover eſſere. Ancora queſto è neceſſario. Dunque neceſſario è, come appariſce, che qualunque di quelle coſe, che ſono in tempo, e partecipi di lui, abbiano la medeſima con ſeco, e ſi facciano piu vecchie, e più giovani. Corre riſchio. Or l' uno non era partecipe di niuna di queſte tali paſſioni. Di niuna nò. Dunque non è partecipe egli ancora del tempo, nè è in verun tempo. Per certo nò, come il detta la ragione. Che adunque? Lo era, lo eſſer ſtato, ed il ſi faceva, non pare ch' eſſi ſignifichino l' eſſer partecipe del tempo paſſato già? Anzi sì. Ma che? Il ſarà, il ſi ſarà, e ſarà per ſarſi, non ſono eſſi dell' innanzi, cioè del futuro? Del futuro. L'eſſer poi, ed il ſarſi non ſono ſignificazioni del tempo preſente? Adognimodo. Dunque ſe l' uno in verun modo non è partecipe di niun tempo, non fu mai, nè ſi faceva, nè era, nè ora è fatto, nè ſi ſa, nè è, nè ſi ſarà, nè ſarà. Queſte coſe ſono veriſſime. O può egli alcuno eſser partecipe di eſsenza, altrimentichè ſecondo alcuno di queſti tempi? Non è poſſibile. Sicchè l' uno in verun modo non è partecipe di eſsenza. Non appar nò. Dunque non è l'uno in modo niuno. Non appare. Or non è egli, inmanierachè ſia uno, perchè ſarebbe già ente, e partecipe ſarebbe di ſoſtanza; ma, com' è avviſo, l'uno non è nè uno, nè è, ſe haſſi a creder a queſta ragione. Corre riſchio. Or quel, che non è, col non eſſer ſarebbe egli a sè, o di sè alcuna coſa? In che modo? Dunque ancora egli non arrà nome, non ragione, nè alcuna ſcienza, nè ſenſo, nè opinione. Non appariſce. Sicchè non ſi nomina, nè ſi dice, nè ſi penſa, nè ſi conoſce, nè ſi ſente da alcuno di quegli enti. Non appariſce. E'egli dunque poſſibile che queſte coſe ſe ne ſtiano così d' intorno all' uno? Non, come mi pare. Or vuoi tu, che di nuovo ritorniamo da principio alla ſuppoſizione, conſiderando, ſe alcuna coſa peravventura, in ritornando noi, pareſse di ſtarſene altrimenti? Il voglio certo. Dunque, ſe l' uno è, diciamo noi, che ſi abbia a concedere, quali ſiano le coſe, che adivengono intorno a lui? Non è egli così? Veramente. (19) Vedi ancora da capo,

(19) Quarta affezione della *prima Idea*. Ella non è partecipe di quella eſſenza, per la quale ſi dice, che ſono le coſe ſingolari; anzi dà a tutte le coſe la forza, e la facoltà dell'eſiſtere, dimodochè eſſa è *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, cioè *oltre l'eſſenza*. Deſcrive in queſto modo la efficacia di quella divina poteſtà, che dà la forza di eſiſtere a tutte le coſe; *ἐπὶ πάντα πολλὰ ἡ οὐσία νενέμηται, καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων οὔτε σμικροτάτου, οὔτε μεγίστου. La eſſenza ſi è compartita per tutte le coſe, che ſono molte, nè è lontana da niuno degli enti, o ſia menomiſſimo, o grandiſſimo;* dimodochè niuna coſa affatto è eccettuata. Queſto ſignifica ſotto oſcure parole, che l' Uno è molte coſe: vale a dire dà la forza di eſiſtere alle coſe ſingolari. Così moſtra la quaſi congiunzione dell' Uno coll'altro, ma tale, che nell' Uno è la ragione della certa eſſenza; e l'altro eſiſte in quanto comunica coll' Uno: vale a dire, tutte le coſe create eſiſtono per la forza, ed il beneficio della prima cauſa; la quale una e ſola veramente eſiſte. Queſta è la congiunzione, e comunione della prima cauſa colle coſe naturali, dell' infinito col finito, ſiccome fra poco diremo.

po, se è l'uno, se è possibile ch'egli sia, e sia partecipe di essenza. Impossibile. Dunque e la essenza sia dell'uno, non essendo con l'uno la stessa: perciocchè non sarebbe ella essenza di lui, nè sarebbe partecipe l'uno di lei; ma sarebbe simile il dire, che fosse uno, e non uno. Ma questa non è ora la supposizione, se fa mistieri che succeda cert'uno; ma se è uno: non è egli così? Al tutto così è. Dunque così non si dice egli, quasi significhi altra cosa l'esser, che l'uno. E' necessario. Dimmi, quando con brevità diciamo esser uno, significa altro forse quel parlare, che l'uno sia partecipe di essenza? Adognimodo. Sicchè diciamo, se è l'uno, ciò che avvenirà. Deh considera questo. O non è egli necessario, che questa supposizione significhi tale l'uno, che abbia parti? In che modo? Così: se l'esser si dice di uno ente, e l'uno di ente, uno non è lo stesso la essenza, e l'uno. Ma dello stesso uno ente, che abbiamo supposto, non è egli necessario che il tutto essendo uno sia di lui, e di lui si facciano particelle l'uno, e l'essere? Necessario è. Mi dì, chiameremo noi solamente particella l'una, e l'altra di questi parti; o fa mistieri che diciamo la parte del tutto, parte di tutto? Dunque è tutto ciò, ch'è uno, e tiene parte. Al tutto. Dunque e l'una, e l'altra di queste particelle, cioè l'uno, e l'ente, mancano forse dall'uno ente; o l'uno di esser particella dell'ente, o l'ente di esser particella dell'uno? Non sia nò. Dunque e l'una, e l'altra parte tiene l'uno parimente, e l'ente, e si fa la minima particella di nuovo da due particelle; e secondo la stessa ragione così qualunque particella sempre si fa, tiene sempre queste due particelle; tenendo sempre l'uno l'ente, e l'ente l'uno. Sicchè è necessario che facendosi sempre due particelle, non sia uno mai. Adognimodo sì. Dunque in cotal guisa l'uno sarà egli infinito di moltitudine? Apparisce. Deh fatti ancora per questa strada. Per ove? Diciamo noi, che sia partecipe l'uno di essenza, e per questo sia ente? Così è. E per questa cagione ciò ch'è uno, parve esser molte cose. Così è. Ma che? Se prendessimo l'uno secondo sè stesso con la intelligenza (il quale diciamo partecipe di essenza) spartato da quello, di cui di nuovo diciamo, che sia partecipe; mi dì parrebbe forse questo stesso una sola, o molte cose ancora? Io penso una solamente. Eziandio vediamo oggimai alcun'altra cosa. Egli è necessario che sia cert'altra cosa la essenza di lui stesso, ed altro lui, se l'uno non è di essenza, ma come essenza si fè partecipe di uno. Egli è necessario. Dunque se altra cosa è la essenza, ed altro l'uno; non per quello, ch'è uno, è dalla essenza diverso, nè la essenza in quanto essenza è diversa dall'uno; ma col diverso, e con lo alterato sono diversi tra loro. Adognimodo. Sicchè il diverso non è lo stesso con l'uno, nè con la essenza. Perchè, in qual guisa? Che dunque se di queste cose elegessimo o la essenza, o il di-

verso, o la essenza, e l'uno, o l'uno, ed il diverso; in qualunque elezione non eleggeremmo forse alcune due cose, le quali starebbono bene che si chiamassero due? In che modo? Così si può dir egli essenza? Si può sì. Di nuovo si può dir uno? E questo ancora. Non si è detto forse e l'uno, e l'altro di questi? Sì. Ma che? Qualora io dico essenza, e uno; forse non dico ambidue? Al tutto. Dunque e se dico io essenza, e diverso, o il diverso, e l'uno; dico così ambidue adognimodo? Così è. Or quelle cose, che ambedue sono chiamate bene, mi dì, possono esser ambedue, e nondimeno non esser due? E' impossibile. Ma quelle, che saranno due, sarà alcuna via, onde e l'una, e l'altra di esse non sia una? Niuna nò. Di queste dunque, poichè adiviene che qualunque siano insieme due, ancora ciascheduna sia una. Apparisce. Ma se qualunque di loro fosse una, componendosi qualunque uno con qual si voglia congiungimento, non si sarebbono tre tutte le cose? Sì. I tre poi non sono impari, e pari i due? In che modo nò? Ma che? Essendo due, non è egli necessario ancora che siano due volte; ed essendo tre, tre volte: se nei due vi è due volte l'uno, ma nell'uno i tre tre volte? Egli è necessario. Finalmente essendo due, e due volte; non è egli necessario che siano due due volte, e tre volte i tre; ed è di nuovo necessario che tre siano tre volte? In che modo nò? Ma che? Essendo tre due fiate, ed essendo due tre fiate; non è egli necessario, che siano tre due fiate, e due volte tre? Necessario adognimodo. Dunque siano parimente pari, e non egualmente dispari; e pari più volte, e dispari parimente. Così è. Se queste cose se ne stanno così, o pensi tu, che si lasci alcun numero, il quale non sia necessariamente? In modo niuno. Per la qual cosa se è uno, necessario è che sia ancora numero. E' necessario. E nondimeno essendo numero, saranno molti, ed infinita la moltitudine degli enti; o il numero in moltitudine infinito non si fa egli partecipe di essenza? Sì. Dunque se ogni numero è partecipe di essenza, eziandio qualunque particella di numero sia ella di essenza partecipe? Al tutto. (20) Dunque si è compartita la essenza per tutte le cose, che sono molte, nè

(20) Quinta affezione. Quella prima Idea si difonde in maniera sopra tutte le cose create, alle quali dà la forza e facoltà dell'essere, che adognimodo circoscrive nei determinati cancelli, e limiti dell'Uno la stessa moltiplicità, e quasi infinità delle cose singolari. Questo fa, e perchè la essenza di tutte le cose dipende dalla essenza della causa primaria, e perchè quella causa Primaria ha creato nella natura delle cose le specie certe, e determinate, alle quali si riferiscono le forme quasi innumerabili delle cose singolari. Così con un doppio rapporto quell'Uno, ch'è veramente interminabile, e senza parti, diventa terminato nelle cose. Imperocchè Iddio infinito in sè stesso con una maniera maravigliosa, e subblime si fa in certo modo vedere finito, e determinato nell'ordine della natura. Platone dopo di questo comincia a poco a poco a trattare delle *Idee seconde*, cioè delle cause naturali, che sono opere della primaria, e contuttociò nella produzione delle cose singolari sono le ministre, e perciò *cause partecipi* (μεταίτια) come spiega nel Timeo. Esamina diligentemente le affezioni di queste seconde Idee, affinchè distinte, e determinate coi loro proprj caratteri si discernano dalla Idea prima, e principale.

nò è lontana da niuno degli enti, o sia ella menomissima, o grandissima: o è egli disconvenevole, che si addimandi questo? Perchè in che modo può esser lunge la essenza da alcuno degli enti? In modo niuno. Dunque è ella divisa in quanto è possibile in menomissimi, e grandissimi enti in qualunque guisa, e compartita sopra ad ogni altra cosa, e sono infinite le parti di lei. Così se ne stà la cosa. Sicchè molte di lei sono le parti. Anzi moltissime. Che dunque? Vi è alcuna di queste, che sia parte di essenza, nondimeno non alcuna parte? Or in che modo si potrebbe far questo? Ma poiche è (com'io penso) egli è necessario, ch'ella sempre finchè sarà, sia un certo uno, essendo impossibile che non sia niente. E' necessario. Dunque appresso a qualunque parte dell' essenza vi è l' uno, non abbandonando egli niuna parte, o sia maggior, o minor, o comunque se ne stia. Così è. Dimmi, essendo uno, è egli tutto insieme in ogni luogo? Considera questo. Io considero, ed il veggo impossibile. Sicchè sia diviso, se non è tutto: perchè altrimenti non si ritroverà insieme in tutte le parti dell'essenza, che diviso. Così è. E nondimeno ciò, che si può partire, necessario è che sia altretanto, quante sono le parti. Necessario. Per la qual cosa non dicevamo il vero poco fa, che sia la essenza compartita in molte parti, non essendo compartite più parti dell' uno; ma parti pari all' uno, come apparisce: perchè nè l'ente all'uno manca, nè l'uno all' ente; ma due essendo, si pareggiano sempre in tutte le cose. Così appare adognimodo. Sicchè l' uno compartito dall'essenza è molto, ed infinite cose secondo la moltitudine. Appar sì. Dunque non solamente ciò, ch'è uno, è molte cose; ma anco quell' uno compartito dall'ente, necessario è che sia molte cose. Al tutto sì. (21) Anzi per quello che le particelle sono particelle di tutto, l'uno sia terminato secondo il tutto; o non sono comprese dal tutto le particelle? E' necessario. Quello poi, che comprende, si è il tutto. In che modo nò? Per la qual cosa quello, ch'è uno, è cert' uno, e molti, e tutto, e parti, e finito, e in moltitudine infinito. Apparisce. Or essendo egli terminato, non ha ancora l' estremità? E' necessario. Più oltre se è tutto, non arrà egli principio, mezzo, e fine; o si può trovar egli alcun tutto senza queste tre? E se qualunque di queste tre è da quello lunge, ch'è uno, potrà esser alcuna il tutto? Non potrà nò. Sicchè l'uno, come apparisce, arrà principio, mezzo, e fine. Lo arrà sì. E nondimeno il mezzo è dalle estremità lontano d' uno spazio pari: perchè altrimenti non sa-

Fff 2 rebbe

(21) Prima affezione delle *Idee seconde*. Queste hanno ciò di comune colla prima Idea, che sono Uno: poichè tutte le cose singolari, che sono contenute nella loro estensione, si riferiscono tutte definitamente alla sua classe, o specie; ed hanno questo di particolare, e di proprio, che questo uno nelle seconde Idee è veramente finito; cioè ha principio, mezzo, e fine.

rebbe mezzo. Per certo nò. (22) Appresso essendo l'uno tale, come apparisce, è partecipe di alcuna figura, o retta, o rotonda, o d'altra d'ambedue mista. Senza dubbio partecipe sì. Dunque standosene egli così, non sarà egli ed in sè stesso, ed in altrui? In che modo? Qualunque delle parti è nel tutto, e niuna è fuori del tutto. Così è. Tutte le parti poi si comprendono elle dal tutto? Così sì. Nondimeno l'uno è tutte le parti di lui, nè ha egli niente più, o manco, che tutte. Così è. Dunque e il tutto non è egli uno? In che modo nò? Se tutte le parti si ritrovano nel tutto, ed è l'uno tutte le cose, ed il tutto stesso, e si comprendono tutte dal tutto; l'uno veramente dall'uno si contenirà; e così l'uno oggimai sia in sè stesso. Apparisce. Ma nondimeno il tutto non è nelle parti, nè in tutte, nè in alcuna. Perchè se in tutte, sarebbe necessario che e nell'una; e se non fosse in certa una, non potrebbe più oltre esser in tutte. Ma se quest'uno si è di tutte, e tutto in lui, non nell'uno; in che modo sarà più l'uno in tutte? In niun modo nò. Ma nè in alcune parti: perchè se in alcune vi fosse il tutto, il più nel manco sarebbe: il che è impossibile. Impossibile. Dunque non essendo il tutto nè in più, nè in una, nè ancora in tutte le parti; non è egli necessario ch' egli sia in cert'altra cosa, o non si ritrovi in verun luogo? Egli è necessario. Dunque non essendo egli in verun luogo, non sarà egli niente; e nondimeno essendo tutto, poichè non è in sè stesso, è egli necessario che sia in altrui? Adognimodo. Dunque in quanto l'uno è tutto, è in altrui; ma in quanto è in sè stesso, è in tutte le parti; e così è necessario ch'egli sia in sè stesso, ed in altrui. Necessario è; e tale essendo la natura dell'uno, o non segue necessariamente, ch' egli si stia, ed anco si muova? (23) In che modo? In vero sta egli, se è in se stesso: perciocchè essendo nell'uno, nè da lui dipartendosi, sarà nello stesso, essendo in sè medesimo. Così è. Or quello, ch'è sempre nello stesso, per certo è necessario che sempre stia. Al tutto. Ma che? Quello, ch'è sempre in altrui,

(22) Seconda affezione. Le Idee seconde sussistono veramente tutte nelle cose singolari: non giàcche da queste prendano la loro essenza; essendo veramente (αὐθυπόςατοι) *per sè stesse sostanziali* nella mente di Dio; ma veramente si veggono nelle cose singolari; come se si volesse conoscere cosa sia Umanità, convien contemplare tutti gl' uomini singolarmente, nei quali è visibile la specie. In questo senso Platone dice che le Idee seconde sono configurate nelle cose visibili.

(23) Terza affezione *delle seconde Idee*. Nelle cose singolari, che già abbiamo detto significarsi col nome *di altre cose*, vi sono le seconde specie, lo *Stesso*, ed *il Diverso*: lo *Stesso* veramente in sè stesso; ed il Diverso nelle cose singolari; e perciò e stanno, e si muovono, mentre la prima Idea non è soggetta al moto tra le vicissitudini delle cose caduche. Ma le cause seconde, benchè abbiano una natura costante, e quasi sempiterna, se si paragonino colle cose singolari; con tutto questo però quella immortalità è ἐπισκευαςή, cioè *aggiunta, e concessa* per volontà, e decreto del Creatore, siccome nel Timeo è spiegato. Insegna dunque, che in quest'ordine della natura l'Uno nelle specie è da sè stesso, e non prende la essenza dalle cose singolari, ma è per sè stesso consostanziale, in quanto è specie; per la di cui forza e potenza sussistono tutte le cose molte, cioè le cose singolari.

altrui, in contrario non è necessario egli che non sia mai nello stesso; e non essendo nello stesso, mai non stia, e non stando si muova? Così è. Dunque è necessario ch' essendo l'uno sempre in sè stesso, ed in altrui, sempre si muova, e stia. Apparisce. E nondimeno fa bisogno che sia a sè stesso il medesimo, e da sè stesso diverso, ed al rimanente lo stesso parimente, e diverso; se pur patì egli le cose antedette. In che modo? Per certo qualunque cosa se ne sta così inverso a qualunque cosa, o è la stessa, o diversa; o se non sia la stessa, nè diversa, sarà parte di quella cosa, inverso alla quale se ne sia così, o sia tutto, quasi inverso a parte. Appar sì. Dunque è l'uno forse parte di sè stesso? In modo niuno. Dunque non in quanto a sè stesso sia tutto, come sia parte di sè. Non è possibile. O è l'uno peravventura diverso dall'uno? Per certo nò. Sicchè non sarà diverso da sè stesso. Nò certo. Dunque se non è egli diverso, nè il tutto, nè parte inverso a sè stesso; non sia egli necessario ch'egli sia lo stesso con seco? E' necessario. Ma che? Quel ch'è altrove, essendo egli nello stesso a sè stesso; non è necessario che sia diverso da sè stesso, se sia altrove ancora? A me par sì. E nondimeno si è fatto manifesto, che tale sia l'uno, cioè in sè stesso parimente, ed in altrui. Si è fatto certo manifesto. Dunque in questo modo l'uno sarà diverso da sè stesso. Apparisce. Che se questo è diverso, non sia egli diverso da ente diverso? E' necessario. (24) Dunque qualunque cose, che non son uno, come son elle dall'uno diverse, e l'uno da quelle diverso, che non son uno. In che modo nò? Dunque sarà l'uno dall'altre diverso. Diverso. Più oltre considera, se peravventura il diverso, e lo stesso siano vicendevolmente contrarj? Come nò? Vorrà forse mai ritrovarsi lo stesso nel diverso, o il diverso nello stesso? Non mai. Dunque se il diverso non sia mai nello stesso, non sarà niuno degli enti, in cui sia in alcun tempo il diverso: perciocchè se in alcun tempo fosse in alcuno, per quel tempo sarebbe il diverso nello stesso: non è egli così? Per certo sì. Ma poichè non è mai nello stesso, veramente non sarà mai il diverso in alcuno degli enti. Tu dì il vero. Sicchè il diverso non sia in quelle cose, che non son uno, nè nell'uno. Per certo nò. Dunque non sarà l'uno diverso da quelli, che non son uno, nè quelli, che non son uno, diversi dal uno per lo diverso. Non sarà nò. Che se partecipi non fossero del diverso, non potrebbono

(24) Quarta affezione delle Idee seconde. Le cose singolari sono dall'Uno: ma questo stesso Uno, che si vede nelle cose singolari, ha la sua essenza da una certa terza cosa: vale a dire, gl'individui esistono intieramente dalle seconde Idee; ma inmodochè queste stesse seconde Idee hanno tutta la forza dalla essenza dalla prima Idea; ed hanno dalla causa Primaria quella stessa forza, per la quale fanno sussistere le cose singolari. Distingue poi accuratamente le altre cose, cioè le cose singolari, ed insegna i varj modi di esistere delle varie specie: imperocchè le cose singolari esistono, come porta la loro natura, la quale agisce secondo i proprj, e particolari principj.

bono esser diversi tra loro stessi. Perchè in che modo? Ma se non son diversi tra loro stessi, nè col diverso schiverebbono al tutto il non esser diversi tra loro. In modo niuno. Oltre ciò quelle cose, che uno non sono, non son partecipi dell'uno: perciocchè non sarebbono uno, ma uno in certo modo. Egli è vero. Per questa cagione nè quelle cose, che non son uno, eziandio saranno numero; altrimenti non sarebbono affatto non uno, se avessero numero. Per certo nò. Ma che? Le cose che uno non sono, sono forse particelle dell'uno; o peravventura parteciperebbono sì dell'uno quelle, che non son uno? Parteciperebbono sì. Per la qual cosa se questo adognimodo si è uno, e non uno quelle; ne l'uno sia parte di quelle cose, che non son uno, nè tutto quasi particella; nè di nuovo quelle, che non son uno, saranno particelle di uno, nè saranno tutte le cose inverso all'uno, quasi a particella. Veramente nò. E nondimeno abbiamo detto, che quelle cose vicendevolmente debbano esser le stesse, le quali non sono particelle, nè tutte, nè vicendevolmente diverse. Lo abbiamo affermato. Confesseremo forse standosene così l'uno a quelle cose, che uno non sono, che sia con esso loro lo stesso? Diciamolo. Dunque l'uno (com'è avviso) è certa cosa diversa dall'altre, e da sè stesso, e lo stesso con esso lui, e con loro. Secondo la ragione corre rischio che così appaja. Or sarà forse simile, e dissimile a sè stesso, ed agli altri? Peravventura. Dunque, poichè si fè palese esser diverso dagli altri, ancora, le altre cose saranno certo da lui diverse. Perchè nò? Dunque sia egli dagli altri diverso così come le altre cose da lui, nè più, nè meno? Perchè nò? Se nè più, nè meno; rimane, che similmente. Similmente. Dunque in quanto adiviene all'uno l'esser diverso dagli altri, ed agli altri medesimamente da lui; in tanto patirà lo stesso e l'uno con gli altri, e gli altri con l'uno. Come di tu cotesto? Così. Qualunque nome non ha egli il suo significato? Lo ha sì? Che dunque potresti tu profferir lo stesso nome più volte, ovver una sola? Io sì. Dimmi, se una volta il profferissi, dì tu quello, di cui è il nome; ma se spesso, non quello? O se una, o più volte profferissi lo stesso nome; sarebbe egli forse necessario che tu sempre dicessi lo stesso? Perchè nò? Or ed il diverso non è egli nome posto al significare alcuna cosa? Al tutto. Sicchè quando tu il profferissi, o una volta, o più, non ad altro il riferissi, nè nient'altro si nomina da te, che quello di cui egli si è nome. E'necessario. Laonde quando diciamo esser gli altri diversi dall'uno, e l'uno dagli altri diverso, due volte profferendo il diverso; non mai lo introduciamo al significar alcun'altra cosa, che la natura, di cui è proprio nome. Adognimodo. Dunque se l'uno è diverso dagli altri, e gli altri dall'uno; patendo egli, non sarà altro; ma lo stesso patirà, ch'è negli altri: quello poi è simigliante, che patì lo stesso: non è egli così? Così sì.

sì. Dunque in quanto adiviene all'uno l'esser diverso dagli altri, secondo questo stesso, qualunque cosa sarà somigliante a ciascheduno; essendo qualunque cosa diversa da ciascuna. (25) Apparisce. E nondimeno il simile era egli contrario al dissimile? Così è. Dunque ed il diverso è egli contrario allo stesso. E questo. E pur questo eziandio si fè manifesto; cioè, che l'uno sia agli altri e lo stesso, e diverso. Si fe palese. E' poi contraria passione l'esser lo stesso agli altri con l'esser diverso dagli altri. Al tutto. Nondimeno in quanto diverso, parve somigliante. Così è. Dunque in quanto lo stesso sia dissimile secondo la passione contraria a quella, che lo aveva reso somigliante, per certo è egli del simile il diverso? Adognimodo. Sicchè lo stesso il renderà dissimile, altrimenti non fia contrario al diverso. Apparisce. Da queste cose si conclude, che l'uno sia simile e dissimile agli altri; simile veramente in quanto diverso, e dissimile in quanto lo stesso. Ha egli ancora, com'è avviso, ragion tale, perciocchè la tiene. Quale? Che in quanto patì lo stesso, non abbia patito cosa diversa; e non avendo patito diversa cosa, nè dissimile ancora; se non dissimile, riman che simile: ma in quanto patisca altra cosa, è diverso; e se diverso, sarà eziandio dissimile. Tu dì il vero. Dunque l'uno essendo agli altri lo stesso, e diverso; secondo queste due cose; e secondo l'una, e l'altra di esse, sarà agli altri simile, e dissimile parimente. Al tutto. Dunque ed a sè stesso medesimamente: poichè parve diverso da sè stesso, e lo stesso a sè medesimo secondo ambedue; e secondo e l'una, e l'altra parerà egli esser simile, e dissimile. E' necessario. Deh considera appresso in che modo se ne stia l'uno nel toccar, o nel non toccar sè stesso, e le altre cose. Considero veramente. Perciocchè parve che l'uno fosse in tutto sè stesso. Bene. Dunque ancora sia l'uno negli altri. E negli altri. Or in quanto è negli altri, li toccherà: ma in quanto egli è in sè stesso, sia impedito al toccar le altre cose; ma toccherà egli sè stesso, essendo in sè medesimo. Apparisce. In questo modo veramente l'uno e toccherà sè stesso, e le altre cose. Le toccherà sì. Ma che a que-

(25) Quiuta affezione. Le seconde. Idee agiscono con principj contrarj; ma inmodochè quelle cose contrarie si connettono con un certo vincolo di somiglianza; e perciò da quella congiunzione esiste una certa terza cosa. Dice adunque, che nelle cose naturali concorrono tre cose: due di queste sono ἅψεις, che vuol dir *contatti*, e la terza serve per unirle: questo è detto con oscurità, siccome portava la maniera di Filosofare degli antichi; ma è pero vero. Chiama contatti *τὰ ὄντα ἀλλήλων ἁπτόμενα*, gli *enti che tra loro si toccano*, cioè le cose stesse naturali, che si fanno: la terza cosa è l'analogia delle cose, cioè la simiglianza delle ragioni. Dice non potersi dar contatto, se due cose almeno non vi sono, e ciò non si può fare senza una terza; e queste cose sono dissimili, perchè si formi l'Uno, e l'eguale. Questa è la maniera con cui le cose si generano; e questa dottrina è chiara. La natura opera con due contrarj principj, perchè una terza cosa si formi. Questi due contrarj non si possono congiungere senza un terzo, con la posizione del quale si conchiuda pace e concordia; vale a dire niente vi sia che ecceda, nè che sia ecceduto, e tutto sia eguale; e questo perchè una terza cosa si formi.

questo? Forse a qualunque cosa, ch'è per toccar alcuno, non fa bisogno di giacere presso a cui è per toccare, e di occupar quella sede, la qual segue la sede di lui, nella quale il toccherà, come prima pervenirà egli? Questo è necessario. Perciò ancora l'uno, se dee toccar sè stesso, fa bisogno che incontinente giaccia dopo sè stesso, occupando la sede vicina al luogo, ov'egli è. Fa bisogno ad ogni modo. Dunque l'uno essendo due cose, sarebbe egli queste, e insieme in due luoghi sarebbe. Ma non vorrà egli nò, mentre fia uno? Per certo nò. Sicchè la stessa necessità fa, che l'uno non sia due cose, nè tocchi sè stesso. La stessa necessità sì. E niente più toccherà le altre cose. Perchè? Perchè diciamo, che ciò ch'è per toccare alcuna cosa, posto in disparte faccia mistieri che sia vicino a quello, ch'è per toccare, non s'ammettendosi niun terzo. Egli è vero. Sicchè è bisogno che due almeno siano presenti, qualora è per seguir il tatto. Fa mistieri sì. Ma se per ordine si aggiugnesse certo terzo oltre i due termini, tre sarebbono i termini, e due i tatti. Al tutto. Ed in cotal guisa aggiugnendosi sempre uno, si aggiugne ancora un tatto; ed adiviene, che i tatti della moltitudine de' numeri siano inferiori di uno: perchè con cui i primi due superarono i tatti, inmodochè più fosse il numero, che i tatti; col medesimo e tutto il numero posteriore supera tutti i tatti, conciossiacosachè e l'uno insieme sia aggiugne al numero, e un tatto a' tatti. Bene. Dunque quanti sono gli enti nel numero, sempre i tatti sono di uno ad essi inferiori. Tu parli il vero. Ma se è un solo, e non due; non sarà tatto. Perchè in che modo? Diciamo le cose, che sono diverse dall'uno, non esser uno, nè di lui eziandio partecipi, se sono diverse. Il diciamo sì. Dunque uno non è numero, nè egli altri, non essendo in essi uno. Perciocchè in che modo si potrebbe far questo? Onde le altre uno non sono, nè due, nè hanno nome alcuno di altro numero. Per certo nò. Dunque l'uno è uno solamente, ma non fia due. Non appare. E se non fia due, ancora non sarà tatto. Nò. Sicchè nè l'uno tocca le altre cose, nè esse l'uno, poichè non vi è tatto. Al tutto nò. Per queste cagioni l'uno tocca sè, e le altre cose parimente, e non le tocca. Così apparisce. O è egli più oltre eguale parimente, ed ineguale ed a sè, ed ancora ad altrui? In qual modo? Se fosse maggiore, o minor l'uno, o le altre cose, o le altre da capo maggiori, o minori di lui; forse non sarebbe l'uno per quello ch'è uno, e le altre, per quello che altre sono, che uno; nè maggiori, nè minori vicendevolmente con queste stesse essenze? Ma se oltre l'esser tali, e gli uni, e gli altri avessero la egualità, sarebbono vicendevolmente eguali? Se queste avessero grandezza, e quello picciolezza; o l'uno ancora avesse grandezza, l'altre picciolezza: in qualunque delle due specie si ritrovasse la grandezza, sarebbe ella maggiore; e minore in qualunque si ritrovasse la picciolezza? E' necessario.

sario. Non sono la grandezza , e la picciolezza certe due specie sì fatte ? Perciocchè se non fossero , non mai sarebbono contrarie vicendevolmente, nè si ritroverebbono negli enti. Perchè in che modo? Dunque se la picciolezza si fa nell'uno; o sarà in tutto l'uno, o in alcuna parte di lui. E'necessario. Se nel tutto sarà, non si estenderà ella parimente con l'uno per tutto lui , o lo comprenderà? Chiaro è. Non sarà forse la picciolezza in alcun pari , essendo a lui eguale; e maggiore, comprendendola? In che modo nò? Dunque è possibile che la picciolezza sia eguale ad alcuno maggiore di alcuno; ed eserciti lo affetto della grandezza , e della egualità, ma non i proprj di lei? Impossibile. Onde si conchiude, che non possa esser la picciolezza in tutto l'uno; ma sia in parte, se si ritrova. Sì. Nè di nuovo in tutta la parte; altrimenti farà le stesse cose inverso alla parte, le quali aveva eziandio fatte inverso al tutto, conciossiachè o sarà eguale , ovver maggiore di quella parte, in cui si ritroverà sempre . E' necessario . Dunque non si ritroverà mai picciolezza intorno a niuno degli enti , nè in parte, nè in tutto ; nè sia niuna cosa picciola, fuorchè la picciolezza stessa. Non apparisce. Sicchè nè ancora vi sarà grandezza in lui: perciocchè sarebbe alcun' altra cosa maggiore, fuori della grandezza stessa, cioè quella, in cui vi fosse la grandezza; massimamente non essendo esso picciolo, il quale è mistieri che sia superato dal grande, se sarà il grande; ma ciò è egli impossibile, in niun luogo non ritrovandosi picciolezza. Tu dì il vero. E nondimeno la grandezza stessa non sarà di altro maggiore, che della stessa picciolezza ; nè la picciolezza di altra minore, che della grandezza stessa. Per certo nò. Dunque nè le altre cose saranno maggiori, nè minori dell'uno; essendo di grandezza prive, e di picciolezza. Queste due non arranno inverso all'uno alcuna forza, con la quale eccedano , o siano eccedute ; ma ciò saranno tra loro stesse. Nè anco l'uno sia maggior, o minore di queste due, o di qualunque altre ; come quello , ch'è privo così di grandezza , come di picciolezza . Così veramente apparisce . Dunque se l'uno non è maggior , nè minore delle altre cose , è necessario forse ch' egli non l'ecceda, nè da loro sia ecceduto ? E'necessario . Non segue egli necessariamente, che se ne stia del pari ciò, che non eccede, nè viene ecceduto; e se del pari, ch'egli sia pari? Perchè come nò? Anzi e lo stesso uno se ne starà così inverso a sè stesso; non avendo in sè grandezza, nè picciolezza; nè eccederà sè stesso, nè da sè stesso sarà ecceduto; ma essendo pari, sia sempre pari a sè stesso. Massimamente sì. Sicchè l'uno sarà a sè uguale, ed all'altre cose. Apparisce. E nondimeno essendo egli in sè stesso , e d'intorno a sè , sarà di fuori; e comprendendo, sarà maggior di sè stesso; ma minore , essendo compreso : e così l'uno sia maggiore , e minor di sè stesso. Sarà veramente. Ancora non è egli necessario questo, che non

ſi ritrovi niuna coſa, fuorchè l'uno, e le altre? E' neceſſario. Medeſimamente fa miſtieri che l'ente ſia ſempre in alcun luogo. Così è. Dunque quello, ch' è in alcuna coſa, ſarà egli in maggiore, eſſendo minore? Perchè altrimenti non ſarebbe una coſa in altrui. Egli è ciò, che tu dì. Or poichè non vi è niente fuor dell'uno, e delle altre coſe, e fa miſtieri che queſte ſiano in alcuno; non è egli neceſſario ch'eſſe vicendevolmente ſiano in loro ſteſſe, cioè nell'uno le altre, e nelle altre l'uno; o che non ſiano in niun luogo? Appar sì. Laonde perchè l'uno è nell'altre coſe; perciò ſono le altre maggiori dell'uno, come quelle, che contengono l'uno; l'uno poi minore dell'altre, per quello che vien contenuto: ma perchè le altre ſono nell'uno, per la ſteſſa ragione ſia maggior l'uno dell'altre, ed eſſe minori di lui. Appariſce. Sicchè l'uno è eguale, e maggiore, e minor di sè ſteſſo, e degli altri. Appar sì. E nondimeno ſe maggior, e minor, ed eguale; ſia di miſure uguali, e di più, e di manco in quanto a sè ſteſſo, ed agli altri; e ſe delle miſure ancor delle parti. Qual coſa il vieta? Dunque eſſendo di pari miſure, e di più, e di minori; ſarà nel numero ancora più, e manco, e per riſpetto a sè, ed alle altre coſe, ed eguale per le ſteſſe cagioni ed a sè, ed alle altre. In che modo? Di quelle, ch'egli è magiore, ſarà ancora di più miſure, ch'eſſe non ſono; e di quante miſure, d'altretante parti; e nello ſteſſo modo di quelle, che ſia minore, e parimente di quelle, cui egli è pari. Così è. Non ſarà egli di eguali miſure, e di più, e di manco in quanto a sè ſteſſo, eſſendo di sè maggiore, e minor, ed eguale; e delle parti ancora, poichè delle miſure? In che modo nò. Ed avendo le parti a sè pari, ſarà ancora pari a sè ſteſſo in moltitudine; ma più, eſſendo più; ma minori, minor eſſendo il numero di sè ſteſſo. Appariſce. O non ſe ne ſtarà l'uno ſimilmente riſpetto alle altre coſe, che perchè pare maggior di loro, ſia neceſſario ch'egli ſia di eſſe nel numero più; ma perchè più picciolo, minore, e perchè alla fine in grandezza eguale, ancora ſia nella moltitudine agli altri pari? Neceſſario è. Dunque così, come appariſce, ſia nel numero l'uno pari più, e manco di sè ſteſſo, e delle altre coſe. Sarà veramente. (26) Or ſi fa forſe partecipe ancora l'uno del tempo, ed è, e ſi fa più giovane, e più vecchio di sè ſteſſo, e degli altri; ed in contrario nè più giovane di

(26) Seſta affezione. Le Idee ſeconde non ſono fuori del tempo; ma tutto ciò che fanno lo fanno nel tempo: al contrario alla prima Idea tutte le coſe ſono preſentiſſime, ed in eſſa non cade alcuna relazione di tempo, come già a ſuo luogo inſegnò. Aggiunge una lunga ſpiegazione intorno all'affezione del tempo, in quanto verſa nelle coſe create. La ſomma ſi è, che per la forza del tempo le coſe naturali o eſiſtono, o periſcono; e ciò con varietà e moltiplicità; mentre le ſpecie durano coſtantemente. Quello poi che dice, l'ente nelle ſeconde forme eſſer partecipe di diverſità, e di diſſomiglianza, in due maniere ſi deve intendere, cioè e per la comparazione delle ſpecie tra loro, ed anco riſpetto agl'individui, che s' inveſtono di varj accidenti. Si diverſifica adunque l'ente negl'individui: non ſi diverſifica nella ſpecie, la quale dura coſtantemente tra le diverſe viciſſitudini degl'individui.

di nuovo, nè più vecchio di sè stesso, nè di altrui participando di tempo? In che modo? In vero si ritrova l'esser in lui, se è uno. Così è. Or qual altra cosa è l'esser, che l'esser partecipe di essenza col tempo presente; come l' era còl passato, e di nuovo il sarà comunicanza di essenza col futuro? Questo stesso. Sicchè se è partecipe di esser, necessario è che sia ancora partecipe di tempo. Al tutto. Dunque di tempo, che se ne scorre. Così sì. Dunque si fà sempre più vecchio di sè stesso, se fà progresso secondo il tempo. E' necessario. Si ricordiamo forse, che quello, che si fà più vecchio, si faccia più vecchio di ciò, che si fa più giovane? Sel ricordiamo. Dunque poichè l'uno si fà più vecchio di sè stesso, si farà egli più vecchio di sè stesso, fattosi più giovane? Necessario è. Sicchè in questo modo si fà più giovane di sè stesso, e più vecchio. Si fà sì. Vecchio poi non sarà egli, allora quando si fà secondo il tempo presente, ch'è il mezzo dell'era, e del sarà: perchè nè eccederà il presente in facendo progresso dal passato nell'avvenire. Per certo nò. O non cessa egli di farsi allora vecchio, quando primieramente tocca il presente; e non si fà allora, ma è vecchio oggimai? Perciocchè non si prenderà mai dal presente, facendo progresso: conciossiachè quello, che fà progresso, se ne sta così, che tocchi ambidue; cioè, il presente, ed il futuro, lasciando il presente, ed apprendendo il futuro, stia nel mezzo d'ambidue, cioè del futuro, e del presente. Egli è vero. Or se necessario è che qualunque cosa si fà, non trasgredisca punto il presente; come prima ha di lui fatto acquisto, cessa di farsi sempre, ed è allora ciò, che avviene che si faccia. Apparisce. Dunque e l'uno quando fatto vecchio conseguisce il presente, cessa di farsi ed è allora più vecchio. Adognimodo. O non è egli di quello più vecchio, onde si faceva vecchio? E facevasi egli di sè stesso? Così sì. Il più vecchio poi è egli più vecchio del giovane? E' sì. Dunque allora è l'uno più giovane di sè stesso, quando fatto vecchio conseguisce il presente. E' necessario. Nondimeno il presente è sempre unito all'uno per tutto l'esser universale, essendo sempre presente in quanto è. In che modo nò? Dunque è sempre l'uno, e si fà più giovane, e più vecchio di sè stesso. Apparisce. Ma è egli, o si fà in più tempo di sè stesso, o in pari tempo? In pari sì. E nondimeno o facendosi, o essendo in tempo pari tiene la stessa età. Qual cosa il vieta? Quello poi, che ritiene la medesima età, non è più vecchio, nè più giovane. Non è nò. Per la qual cosa l'uno, essendo, e facendosi di tempo a sè stesso eguale, non è, o si fà più vecchio, o più giovane di sè stesso. Non mi par veramente. Ma che dell'altre cose? Non so che mi dire. Nondimeno questo sì tu puoi dire, che le diverse cose dall'uno, se sono diverse, ma non diverso, siano più, che l'uno: perchè se fossero il diverso, sarebbono uno; ma essendo diverse, sono più di uno, e averanno moltitudine. L'arran-

no sì adognimodo. E moltitudine essendo, siano partecipi di più numero, che uno. In che modo nò? Che dunque? Delle cose al numero pertinenti, quali diremo noi, che si facciano prima, o siano state fatte? Forse quelle, che sono più, o quelle che sono poche? Quelle, che sono poche. Sicchè primiero è il pochissimo; egli poi si è l'uno: o non è così? Così sì. Dunque l'uno è fatto innanzi a tutte le cose, che hanno numero. Tengono poi numero ancora le altre cose tutte, se son diverse, e non diverso. Il tengono veramente. Or il primo fatto fu primiero; ma le altre cose poi; e le dipoi fatte sono più giovani di quello, che si è fatto innanzi; e perciò le altre cose in cotal guisa sono più giovani dell'uno, e l'uno di esse più vecchio. Saranno sì. Ma che è questo? Forse può farsi l'uno oltre la sua natura; o ciò è egli impossibile? Impossibile. Ma parve nondimeno che l' uno avesse parti: che se parti ancor principio, e mezzo, e fine. Certamente. Non si fa egli il principio primieramente di tutte le cose, e di esso uno, e di qualunque dell'altre; e dopo il principio ancora le altre cose tutte per fin al fine? Perchè nò? E noi diremo pure, che tutte queste cose rimanenti siano particelle di tutto, e di uno; ma egli fatto insieme col fine uno, e tutto. Il confesseremo. Il fine, com'io penso, si fa ultimo, e con questo insieme naturalmente si suol far l'uno. Per la qual cosa, se fosse neccessario che non si facesse l' uno contro alla natura fornito di compagnia col fine, si sarebbe naturalmente l'ultimo degli altri. Apparisce. Dunque è l'uno più giovane degli altri, e le altre cose dell'uno più vecchie. Così mi par da capo. Ma che? Il principio, o qualunque altra parte dell'uno, o di qualunque altra cosa (purchè sia parte, e non parti) non è egli necessario che sia uno, essendo parte? E' necessario. Dunque si farà l'uno colla prima cosa, che si fa, ed insieme colla seconda, e non manca di niuna delle altre cose, che si fanno, le quali si aggiungono a qualunque cosa, finchè percorrendo fino all'estremo, si faccia uno tutto, non escluso nella generazione dal mez. , non dall'estremo fine, non dal primo, non da niun altro. E' vero. Dunque ha l'uno la stessa età con tutti gli altri. Sicchè se l'uno non è nato oltre la natura di lui, non è fatto prima, nè dopo le altre cose; ma insieme; e secondo questa ragione non sia egli nè più vecchio, nè più giovane degli altri, nè gli altri dell'uno: ma secondo la ragion antedetta l'uno sarebbe più vecchio, e più giovane, e gli altri medesimamente di lui. Adognimodo così sarebbe. Dunque se ne sta egli così, e si è fatto tale. Or che senti tu d' intorno a quello, che si dice farsi più vecchio, e più giovane degli altri, e gli altri dell' uno, e anche non farsi nè più giovane, nè più vecchio? Mi dì, se ne sta egli così intorno all' esser, come al farsi: o altrimenti? Non so che mi dire. Or in tanto dirò, che se alcuna cosa fosse più vecchia d'al-

d' altra, si farebbe più vecchia ancora in quanto a lei, perchè fosse stata innanzi secondo lo spazio dell'età; nè eziandio ciò, ch' è giovane, si farebbe più giovane ancora. Perchè le cose eguali aggiunte alle ineguali fanno, che sempre siano differenti, in quanto sia il primo differente di ugual tempo, e di qualunque altra cosa. In che modo nò? Dunque quello ch'è, non si può fare o più vecchio, o più giovane di quello ch'è uno; se parimente è sempre differente in quanto all'età: ma ed è, e fu fatto più vecchio, quello poi più giovane; ma non si fa, nò. Egli è vero. Dunque e ciò, ch'è uno, non si fa più giovane, o più vecchio mai degli altri enti. Non mai. Ma di qui innanzi vedi, se in questa maniera si facciano queste cose più giovani, e più vecchie. In quale? In quanto parve che l'uno fosse più vecchio degli altri, e gli altri dell'uno. Che dunque? Quando sia l'uno più vecchio, che le altre cose, si arrà fatto egli in più lungo tempo, che le altre. Anzi sì. Considera di nuovo, se aggiugnessimo un pari tempo al tempo più lungo, e più breve; sarebbe forse differente con ugual particella il più dal minore, o con più picciola? Con più picciola. Dunque l'uno non di tanto spazio di età di mano in mano eccederà le altre cose, di quanto innanzi aveva ecceduto; ma presosi in sorte pari tempo, come le altre, sempre sarà egli manco differente che prima in età da quelle, oppur nò? Veramente. Dunque quello, ch'è differente inverso ad alcuno in età manco che prima, si fa egli più giovane di prima in quanto alle cose, nelle quali era innanzi più vecchio? Più giovane. Se più giovane, o non saranno quelle altre più vecchie di prima, rispetto all'uno? Adognimodo. Dunque ciò, che più giovane si fè innanzi, si fa più vecchio rispetto a quello, che si fè innanzi, ed era più vecchio; ma più vecchio non è mai, ma di lui fa più vecchio sempre: perciocchè quello si fa più giovane, questo incontrario si fa più vecchio. Da capo quel, ch'è più vecchio, similmente si fa più giovane del più giovane: perchè tendendo questi due nel contrario, si fanno vicendevolmente contrarj; il più giovane più vecchio del vecchio, incontrario il più vecchio più giovane del giovane. Ma non farebbe possibile che si facessero essi. Che se si facessero, non si farebbono più, ma sarebbono oggimai; ma ora si fanno più vecchi, e più giovani tra loro: l'uno si fa più giovane degli altri, per quello che parve esser più vecchio, e prima fatto; le altre cose poi si fanno più vecchie, che l'uno, per quello che siano state fatte dopo; e secondo la stessa ragione le altre cose ancora se ne stanno similmente rispetto all'uno, come quelle, che parte siano fatte più vecchie, e primiere di lui. E' avviso, che così sia. Dunque in quanto che nè l' un, nè l'altro di loro si fa dell' altro o più giovane, o più vecchio; essendo sempre tra loro differenti di numero pari, non si farebbe nè l'uno degli altri più vecchio,

chio, nè più giovane, nè gli altri dell' uno: ma in quanto sempre è necessario che siano differenti con altra particella le fatte primiere dalle ultime, e le ultime dalle primiere: in tanto è necessario egli che le altre si facciano tra loro e più vecchie, e più giovani dell'uno, e l'uno dell'altre? Sì certo. Per tutte queste cagioni l'uno è, e si fa più vecchio, e più giovane di sè stesso, e degli altri; e di nuovo non è, nè si fa mai nè più giovane, nè più vecchio di sè stesso, nè degli altri. Adognimodo sì. Or poichè l' uno è partecipe di tempo, e del farsi più vecchio, e più giovane: non è egli necessario forse che sia partecipe del quando, del futuro, e del presente, s'egli è partecipe di tempo? E' necessario. Dunque era l'uno, ed è, e sarà egli, e si faceva, e si fa, e si farà. Perchè nò? E sarà ancora alcuna cosa in lui, e di lui, ed era, ed è, e sarà. Sì. E perciò sarebbe scienza di lui, e opinione, e senso; trattando ancora noi al presente tutto questo di lui. Tu dì bene. Ancora ha egli nome, e difinizione, e si nomina, e si dice; e qualunque cose sì fatte si ritrovano intorno ad altre, eziandio sono intorno all' uno. Adognimodo se ne sta egli così. Or la terza volta da nuovo diciamo omai, se è l'uno quale discorso abbiamo. Dimmi, non è forse necessario, che essendo uno, e molte cose, e non uno, nè molte cose, e partecipe di tempo; perchè è uno, sia egli partecipe di sostanza alcuna volta; ma perchè non è, di nuovo non sia mai partecipe di sostanza? E' necessario. Dunque è egli possibil forse quando si fa partecipe, che all'ora partecipe non sia; o quando non è partecipe, che ne sia partecipe? Egli è impossibile. Sicchè in altro tempo si fa partecipe, ed in altro non partecipe: conciossiachè solamente in cotal guisa potrà rendersi partecipe dello stesso, e non partecipe. Bene. Ancora è egli questo tempo, quando si fa partecipe dell'esser, e quando il perde? O in che modo potrà esser egli, che alcuna volta abbia lo stesso, ed altra volta non l'abbia, ed alcuna volta no'l si prendesse, ed il lasciasse? In modo niuno. Non chiami tu forse il farsi, il rendersi partecipe dell' essenza? In vero sì. Il privarsi poi dell'essenza, non è il rovinarsi? Sì. Dunque, com'è avviso, prendendo l'uno, e deponendo la essenza si fa, e more. E' necessario. Ed essendo uno, e molte cose, e facendosi, e rovinandosi; non perde egli forse l'esser molte cose, quando si fa uno, ma quando molte, di esser uno? Grandemente. E facendosi uno, e molte, non è forse necessario che si separi, e si congiunga? E' necessario sì. Più oltre qualora si fa dissimile, e somigliante; non è egli necessario che si assomigli, e dissomigli? Anzi sì. E quando maggior, e minore, e uguale; che cresca, e discresca, e si pareggi? Così è. Ma qualora movendosi, si ferma, e qualora fermandosi, si muta nel moto; fa mistieri certo che manco questo non sia in un tempo. In che modo? Che stando prima, poscia si muova, e movendosi innan-

innanzi, poscia si fermi: conciossiachè senza mutamento non può queste cose patire. Non può nò. Non vi è poi niun tempo; nel quale alcuna cosa possa insieme moversi, nè fermarsi. Niun nò. Nondimeno nè si muta senza mutarsi. Non è verisimile. Or quando si muta ella? Perciocchè nè stando, nè movendosi, nè essendo in tempo si può mutare. Per certo nò. O è egli questo certa cosa disconvenevole, nella quale è allora quando si muta? Quale? Quello mi dico, che si fa allo improvviso: conciossiachè questa tal cosa improvvisa significhi certa cosa sì fatta, da cui quasi si muti nell' una, e nell' altra, non passando dallo stato mentre sta, nè dal moto mentre si muove. Ma questa natura improvvisa risiede quasi sconvenevole fra il moto, e la quiete, non essendo ella in verun tempo; e a questa, e da questa si muta nello stato ciò, che si muove, e nel moto ciò, che si riposa. Corre rischio. Dunque e l' uno se sta egli, e si muove, si muterà in ambidue: perciocchè in questo sol modo sarà egli ambidue; mutandosi poi si muta allo improvviso; e mutandosi non sia in verun tempo; nè allora starà, nè muoverassi. Non nò. Mi dì, se ne sta egli nella stessa guisa rispetto agli altri mutamenti? Quando dall'esser si muta nella rovina, o dal non esser nel farsi, allora si fa egli mezzo tra alcuni movimenti, e stati; nè è allora, nè non è, nè anco si fa, nè rovina? Apparisce. Dunque secondo la stessa ragione passando dall'uno nelle molte, e dalle molte nell' uno; non è nè uno, nè molte, nè si congiunge, nè si disgiunge; e passando dal simile nel dissimile, e di nuovo dal dissimile nel dissomigliante; non è simile, nè dissimile, nè assomigliato, nè dissomigliato; e passando dal picciolo nel grande, e nell' uguale, e ne' contrarj; non è picciolo, nè grande, nè uguale, nè crescente, nè discrescente, nè pareggiante. Apparisce. Dunque se sia l'uno, patirà egli tutte queste passioni. In che modo nò? O non è da considerarsi più oltre ciò, che convenisse all' altre cose patire, se sia l' uno? E' da considerarsi. Dunque diciamo, se sia l' uno ciò, che faccia mistieri che patiscano le cose da lui diverse. Diciamolo. Poichè sono diverse dall' uno; nè le altre sono l' uno, perciocchè altre non sarebbono, che l' uno. Bene. Nondimeno le altre non sono al tutto prive dell' uno; ma in certo modo sono partecipi di lui. In che modo? Perchè avendo le altre cose particelle dell' uno, altre sono; che se non tenessero le parti, sarebbono al tutto uno. Bene. Particelle diciamo, che siano di ciò, che sia tutto. Per certo le diciamo. E nondimeno è necessario che sia il tutto uno, che sia di molte cose, di cui siano le particelle, non convenendo che qualunque parte sia parte di molti, ma di tutto. Or in che modo questo? Se alcuna cosa fosse parte di molte, ne quali essa si ritrovasse; per certo sarebbe parte di sè stessa, il che è impossibile, e di qualunque delle altre, essendo di tutte. Perchè non essendo parte di uno, sarà

ella

ella delle altre, fuorchè dell' uno, e così non sia parte di qualunque uno; non essendo poi di qualunque parte, non sarà parte di niuna delle molte; e non essendo di niuna, sarà impossibile che sia alcuna di quelle cose tutte, di cui non vi è alcuna parte, nè qualunque altra cosa. Appar sì. Dunque la parte non sia parte nè di molti, nè di tutti; ma di cert'una Idea, e di certo uno, che chiamiamo tutto fatto di tutte uno perfetto. Di ciò, dico, sarebbe parte, qualunque fosse parte. Adognimodo. Dunque se le altre cose tengono parte, saranno partecipi di tutto, e di uno. Sì. Or necessario è che le altre siano dell'uno un tutto perfetto, avente parti. Necessario è. Anzi la medesima ragione sia d' intorno a qualunque parte, facendo mistieri ch' ella sia partecipe di quest' uno. Che se qualunque di loro è parte, questo, che si dice che sia ciascheduna, certamente significa uno separato dagli altri, ma per sè esistente, se sia egli qualunque cose. Bene. Sarebbe poi partecipe dell'uno, se fosse cert'altra cosa, che uno; altrimenti non sarebbe partecipe, ma sì bene l'uno stesso: ma veramente niuna cosa può esser alcun uno, fuorchè lo stesso uno. E' impossibile. Ed è necessario che il tutto parimente, e la parte sia partecipe dell' uno: conciossiachè sarà l'uno il tutto, di cui siano parti le parti; ma ciascheduna delle parti sia parte di tutto. Così è. Dunque essendo diverse dall' uno, saranno partecipi dell'uno quelle, che di lui sono partecipi. In che modo nò? Quelle poi, che dall'uno saranno diverse, per certo saranno molte: perciocchè se le diverse dall' uno non saranno nè uno, nè più d'uno, non saranno niente. Niente certo. Ma poichè sono più d' uno le participanti di parte dell'uno, e di uno tutto; non è egli necessario che siano infinite in moltitudine le stesse, che sono partecipi di uno? In che modo? Così conosceremo, essendo altra cosa, e non uno, nè dell' uno partecipi, che allora quando partecipi si fanno, si rendano di lui partecipi. Per certo. Dunque non sono moltitudine quelle, nelle quali non è l' uno? Anzi moltitudine. Che dunque, se volessimo trar fuori di quelle con la intelligenza alcuna cosa picciolissima; o non sia necessario che questa tratta fuori, non essendo partecipe di uno, fosse moltitudine, non uno? E' necessario. Sicchè in considerando sempre la diversa natura della specie secondo sè stessa, quanto di lei vediamo, sia egli infinito in moltitudine? Anzi sì. Ma nondimeno, poichè qualunque parte è fatta una, oggimai hanno le parti termine tra loro, e rispetto al tutto, ed il tutto rispetto alle parti. Grandemente sì. Sicchè adiviene alle altre cose, che all' uno, comunicanti dell' uno, e di loro stesse, di farsi in loro cert' altra cosa; il che diede tra loro il termine: ma la natura l' esser loro per sè stesse infinite. Apparisce. Dunque così le altre cose, che l'uno, e tutte, e secondo le particelle sono infinite, e partecipi di termine. Adognimodo. Dunque o

non

non sono simili, e dissimili tra loro, ed in sè stesse? In che modo? In quanto tutte le cose sono infinite secondo la natura loro, in tanto patiranno in questo modo lo stesso. Patiranno sì. E nondimeno in quanto tutte le cose sono partecipi di termine, in tanto lo stesso patiranno tutte. In che modo? Ma in quanto patiscono l' esser finite, ed infinite, essendo passioni contrarie tra loro, patiscono queste passioni. Così è. E le contrarie sono dissomiglianti quanto si può il più. Perchè nò? Or secondo l'una, e l'altra passione saranno esse e con loro stesse, e tra loro somiglianti; ma secondo ambedue contrarissime, e dissomiglianti forte dall'una all'altra parte. Corre rischio. Così adunque saranno le altre cose le stesse con seco, e tra loro, e somiglianti, e dissimili. Saranno sì. E non ritroveremo difficilmente, che le altre cose, che l' uno, patiscano e le stesse cose, e diverse tra loro, e il moversi, ed il fermarsi, e tutte le contrarie passioni. Tu dì bene. Che adunque? Se noi lasciassimo queste come chiare, e considerassimo di nuovo, se è l' uno; si ritroverebbono le altre cose, che non son uno in altro, che in questo modo solamente? Al tutto. Sicchè da capo diciamo, essendo l' uno, ciò che sarebbe necessario che adivenisse all' altre cose, che all' uno. Diciamolo. O non sarà in disparte l'uno dall' altre cose, e dall' uno le altre? Perchè? Perchè oltre a queste non è altro, che sia diverso dall' uno, e dall'altre cose; dicendosi il tutto, quando vien detto e l' uno, e le altre. Al tutto. Sicchè non vi rimane oltre a queste niente, ove come nella sede segga l'uno, e le altre cose. Niente affatto. Dunque nello stesso non concorrono; ma l' uno, e le altre cose. Non apparisce. Dunque in disparte. In disparte. Oltre ciò diciamo, che il veramente uno non abbia particelle. Perchè in che modo le potrebbe aver egli? Dunque nè tutto l' uno 'n altri sarà, nè le particelle di lui: poichè è a parte dagli altri, nè ha particelle. In che modo nò? Sicchè in modo niuno le altre cose siano partecipi dall'uno non essendo partecipi di lui in alcuna particella, nè in tutto. Non apparisce. Dunque le altre cose in verun modo uno non sono, nè tengono alcun uno in loro stesse. Non nò? Dunque nè le altre saranno molte. Che se molte fossero, qualunque di loro, come parte di tutto, uno sarebbe. Ma ora non sono le altre uno, non molte, non tutto, non particelle di uno: poichè dell' uno non sono partecipi in verun luogo. Bene. Sicchè non sono nè due, nè tre; nè le altre le stesse; nè è l' uno in loro; essendo prive al tutto di lui. Così è. Laonde le altre cose non sono simili, nè dissimili, nè le stesse con l'uno; nè in loro è la similitudine, o la dissomiglianza: perciocchè se fossero somiglianti, e dissimili, in quanto tenessero in loro stesse la somiglianza, e la dissomiglianza, in vero comprenderebbono in sè stesse le diverse cose dall'uno, due specie tra loro contrarie. Apparisce. E pur era impos-

ſibile che ciò, che non è partecipe di niente, foſſe partecipe di certe due. Impoſſibile è. Dunque le altre coſe non ſono ſimili, nè anche diſſomiglianti, nè ambedue inſieme: conciossiachè ſe foſſero ſimili, o diſſimili, partecipi ſarebbono di un' altra ſpecie; ma ſe foſſero due, ſarebbono partecipi di due contrarie: ciò poi ſi è fatto manifeſto eſſer impoſſibile. Tu dì il vero. Dunque non avverrà loro l'eſſer le ſteſſe, non diverſe, non il moverſi, non il fermarſi, non il farſi, non il rovinarſi, nè l' eſſer maggiori, nè minori, nè pari, nè finalmente alcun' altra coſa di queſta ſorte. Che ſe le altre coſe ſopportaſſero di patire alcuna coſa tale, ſarebbono partecipi di uno, di due, di tre, del pari, e del diſpari; del che parve impoſſibile ch' eſſe foſſero partecipi, eſſendo al tutto prive dell' uno. Queſte coſe ſono veriſſime. Dunque in cotal guiſa ſe è l' uno, uno è tutte le coſe, e non è uno medeſimamente e riſpetto a sè, ed all' altre coſe. Così queſto ſe ne ſta adognimodo. Or ſtiano le coſe così. Se non è l'uno, non ſi ha egli da conſiderar da qui innanzi ciò, che avvenirebbe? Da conſiderar sì. Quale ſia queſta ſuppoſizione, ſe non è l'uno? O è ella in alcuna coſa da queſta differente certo, ſe non è il non uno? Anzi differente certo. O è ella ſolamente differente: o eziandio a queſta contraria al tutto, ſe non è il non uno; a quella, ſe non è l'uno? Tutto il contrario. Che poi? Se dirà alcuno, ſe non è grandezza, o non è picciolezza, o alcuna coſa sì fatta, non dichiara in ciaſcheduna che dica alcuna coſa differente il non ente? Al tutto. Dunque non dichiara egli al preſente, che dica il non ente certa coſa differente dall'altre, quando dice ſe non è l'uno? Ed intendiamo noi ciò, ch'egli ſi dica? Lo intendiamo. Dunque eſprime primieramente alcuna coſa, che ſi può conoſcer, poſcia coſa differente dall'altre, quando dice uno, o aggiugnendoli l'eſſere, o il non eſſere: perciocchè non meno ſi conoſce ciò, che ſia quello, che ſi dice non eſser, e come ſia certa coſa differente dall'altre: non è egli così? E' neceſsario. Sicchè in queſto modo haſſi a dire da capo, ſe non è uno, che ſa biſogno che ſia. Dunque fa miſtieri primieramente, ch' egli abbia in sè queſto (come pare) che ſia ſcienza di lui, o non ſi conoſca quello, che vien detto, quando diceſse alcun uno, ſe non è egli. Tu parli il vero. Forſe che non ſi predichi, che le altre coſe ſiano diverſe da lui; o n'è egli diverſo dall'altre coſe? Al tutto. Dunque è in lui ancora diverſità oltre alla ſcienza; non dicendo egli diverſità di altre coſe, quando dice l'uno diverſo dalle altre; ma diverſità di lui. Appariſce. Nondimeno il non ente è partecipe di lui, e di alcuna coſa, e di queſta, e con queſta, e di queſta, e di tutte le coſe sì fatte: conciossiachè non ſi direbbe uno, nè le diverſe coſe dell'uno, nè arrebbe egli alcuna coſa, nè alcuna coſa ſi chiamerebbe, ſe non foſſe partecipe di alcuna, nè di queſte altre. Bene. Nondimeno è egli impoſſibile che ſia l'uno, s'egli non

è:

è: ma niuna cosa vieta, che non sia partecipe di molte cose; ma è necessario ancora, se è quello l'uno, e non altro. Ma se non è nè l'uno, nè quello, nè sarà egli; non fa bisogno che si dica niente, ed il ragionamento sarà di altra cosa. Ma se si suppone, che quell' uno, e non altro non sia, è necessario ch'egli sia partecipe e di lui, e di altre molte cose. Anzi sì. Per la qual cosa ha egli dissimilitudine inverso alle altre cose: perchè essendo le altre diverse dall'uno, ancora saranno diverse. Sì. Le diverse poi non sono elle d'altra sorte? In che modo nò? Le d'altra sorte non son elle dissomiglianti? Anzi dissomiglianti. Dunque se sono dissimili all'uno, chiaro è, che le dissimili saranno dissimili al dissimile. E'chiaro sì. Sicchè ancora sarà nell' uno la dissomiglianza, secondo la quale le altre cose sono a lui dissimili. Apparisce. Ma se è in lui la dissomiglianza delle altre cose, non sarà in lui peravventura necessariamente la somiglianza di sè stesso? In che modo? Se ha l'uno dissomiglianza dell'uno, non si favellerebbe veramente di certa cosa sì fatta, come di uno, nè dell'uno si farebbe la supposizione, ma di altra cosa, che dell' uno. Al tutto. Ciò poi non conviene. Per certo nò. Per questa cagione fa bisogno che vi sia la somiglianza nell'uno con sè stesso. Fa bisogno sì. E pure non è di nuovo uguale agli altri: perciocchè se fosse uguale, per certo sarebbe ancora lor somigliante oggimai, secondo la ugualità; l' una, e l' altra di queste cose poi è impossibile, non essendo uno. Impossibile. Ma poichè non è pari agli altri, non è egli forse necessario che le altre cose non siano pari a lui? Necessario è. Le cose poi, che non sono uguali, non sono esse ineguali? Ineguali. Ma le ineguali non sono elle ineguali con la ineguaglianza? Per certo. Onde l' uno pare che sia partecipe della inegualità, secondo la quale le altre cose sono a lui ineguali? Partecipe veramente. E nondimeno appartiene la grandezza, e la picciolezza alla ineguaglianza. Appartiene sì. Dunque ha un tal uno e grandezza, e picciolezza. Apparisce. Di nuovo la grandezza, e la picciolezza sono sempre distanti tra loro. Sono distanti sì. Dunque fra loro si frammette sempre certo mezzo. Veramente. O ritrovi tu altro mezzo tra queste, fuorchè la uguaglianza? Niun altro. Dunque a chiunque adiviene la grandezza, e la picciolezza, adiviene ancora la ugualità, che ottiene il mezzo loro. Apparisce. Ma quel che non è uno, come pare sarà partecipe della ugualità, della grandezza, e della picciolezza. Apparve sì. Oltre ciò fa eziandio mistieri ch' egli sia partecipe in certo modo di essenza. Or in che modo? E'bisogno ch'egli se ne stia in quella guisa, che noi diciamo: conciossia se così egli non se ne stesse, in niun modo diremmo il vero, mentre confessassimo, che l' uno non fosse; ma se il vero, manifesto sarebbe, che noi profferiremmo quelle cose enti: non è egli così? Anzi così. Ma poichè facciamo professione di dir il ve-

ro, è necessario che affermiamo ancora, che siano enti. E' necessario. Dunque è l'uno, come apparisce, non ente. Perchè se non sarà non ente, ma lascierà alcuna cosa dell'esser al non esser, disubito sia ente. Anzi al tutto. Sicchè è bisogno che il non ente ad esser non ente abbia il legame del non esser, se dee non essere; come l'ente tiene nella stessa guisa il legame dell'esser, perchè ci non sia non ente, affine che di nuovo ei sia perfettamente: e non sia partecipe il non ente dell'essenza del non esser non ente; ma dell'essenza dell' esser non ente, se il non ente sia perfettamente. Queste cose sono verissime. Dunque poichè l'ente è partecipe del non esser, ed il non ente dell'esser; ancora non essendo uno, necessario è che sia partecipe dell'esser, affine non sia. E' necessario. Dunque pare che la essenza sia nell'uno, s'egli non è. Apparisce. E non essenza, s'egli non è. In che modo nò? Mi dì, può alcuna cosa, che si dica disposta in certo cotal modo starsene così, e non così, da questo abito non mutandosi ella? Non è possibile. Dunque qualunque cosa simile dimostra mutamento, ritrovandosi così, e non così. In che modo nò? Ancora il mutamento è egli moto; o che diremo noi? Moto. Dunque l'uno parve egli ente, e non ente? Apparve sì. Sicchè è avviso, ch'egli stia così, e non così. Apparisce. Or il non ente movendosi parve uno, poichè ha mutamento dall'esser nel non esser. Corre rischio. Ma se non è egli in niun luogo degli enti, non essendo veramente, non può da alcun luogo passar altrove. Perchè in qual maniera il potrebbe egli? Dunque non perciò si muove, perchè si trasmuti. Nò. Nè verserà nello stesso, non toccando lo stesso in luogo alcuno, conciossiachè lo stesso sia ente; ma il non ente è impossibile che sia in alcuno degli enti. Impossibile certo. Dunque l'uno non essendo, egli non potrebbe mai versar in quello, che non è. Non mai. Nè si altera ancora l'uno da sè stesso in alcun luogo; nè l'ente, nè il non ente: conciossiachè non si arrebbe più oltre il ragionamento dell'uno, se da sè si alterasse; ma di cert'altra cosa. Bene. S'egli non si altera, nè si rivoglie nello stesso, nè si trasmuta; forse si potrà egli muover più in alcun modo? In che guisa? Quello poi, che non si muove, necessario è che se ne stia in quiete; e si fermi chi in quiete ne sta. E' necessario. Dunque l'uno non essendo, come apparisce, sta egli, e si muove. Appar sì. Anzi movendosi è necessario che senza dubbio si alteri: perchè in quanto alcuna cosa si muove, in tanto se ne sta ella non nello stesso modo, che prima, ma altrimenti. Così è. Dunque l'uno mentre si muove; si altera ancora. Veramente. E nondimeno non movendosi in niun luogo, in niuna guisa si potrà alterare. In modo niuno affatto. Dunque in quanto si muove, ciò, che non è uno, si altera; ma in quanto non si muove, non si altera. Non nò. Dunque l'uno, non essendo, si altera, e non si altera. E' manifesto. Or ciò, che si altera, non è

egli

egli necessario che si faccia diverso da quel, ch'era prima; e si spogli l'abito primiero; ma quello, che non si altera, non si faccia, nè si muoja? Segue necessariamente. Dunque e l'uno non essendo, mentre si altera si fa, e perisce; ma non alterandosi, non si fa, nè more: ed in cotal guisa l'uno non essendo, si fa, e more; e di nuovo non si fa, nè more. Così è. Ritorniamo di nuovo al principio oggimai, per veder chiaramente se da qui innanzi paro che queste cose siano così, come sono parse finora, o altrimenti. Così bisogna. Non abbiamo noi disputato già ciò, che adivenga intorno all'uno, non essendo egli? Lo abbiamo disputato. Ma qualora profferiamo, che non sia, ci bisogna forse alcun'altra cosa, che lontananza di essenza da quello il quale pronunciamo che non sia? Nient' altro. Dimmi, quando noi diciamo, che alcuna cosa non sia, in che modo diciamo noi, ch'ella non sia, ed in che modo sia? Qualora si profferisce: Questo non è; significa egli semplicemente, che non è al tutto in niun modo; e non essendo, non sia capace in alcun modo di essenza? Anzi semplicissimamente. Dunque non potrà esser il non ente, nè in alcun modo farsi partecipe di essenza. Nò. Or il farsi, ed il morirsi è egli altro, che ricever quello la essenza, ed il perderla questo? Nient'altro. Ma chi non è partecipe di questo no'l riceverà, nè il perderà. In che modo? Dunque non conviene all'uno, poichè non è in verun modo, nè di far acquisto, nè di gettar via, nè di prender la essenza in alcuna maniera. E' verisimile. Dunque nè perisce quel, che non è uno, nè si fa; non essendo partecipe di essenza in alcuna guisa. Non apparisce. Nè si altera in alcun modo: perchè si farebbe già, e perirebbe, patendo questo. Tu dì il vero. S'egli non si altera punto, o non è egli necessario che nè anco si muova? Necessario sì. Nondimeno non affermeremo, che se ne stia ciò, che non è in alcun luogo; facendo mistieri che ciò, che sta, sia sempre in alcuna cosa, che sia la stessa. Certo sì. Così diciamo, che non essendo, egli non stia mai, nè si fermi. Non mai. E nondimeno non ha egli niuno degli enti: perchè omai sarebbe partecipe di essenza, essendo partecipe di ente. E' manifesto. Dunque egli non tiene grandezza, nè picciolezza, nè parità. Veramente nò. Ma niente più fia in lui la somiglianza, o le diversità, o rispetto alle altre cose, o a sè stesso. Non appar nò. Ma che? Le altre cose potranno ancora esser in lui in alcun modo, non potendo esser egli niente in sè stesso? Non è lecito. Sicchè a lui non sono le altre cose somiglianti, non dissimili, non le stesse, non diverse. Veramente nò. Ma che il di lui, o veramente ciò, che si dice alcuna cosa, o questo, o di questo, o d'altrui, o ad altrui, o alcuna volta, o dopo, o al presente, o scienza, ovver opinione, o senso, o sermone, o nome, o qualunque altro degli enti, sarà egli intorno a quello, che non è? Non nò. Dunque in cotal guisa

sa se non è l'uno, in modo niuno, nè in verun luogo se ne sta egli. In vero non appare, ch' egli se ne stia in modo niuno, nè in alcun luogo.

Più oltre diciamo, se non è l'uno ciò che faccia mistieri che avvegna alle altre cose. Diciamolo sì. Per certo fa mistieri ch'elle siano altre: perchè se altre non fossero, di loro veramente non si disputerebbe. Così è. E se dell'altre si favella, le altre sono diverse: o non chiamai tu lo stesso l'altro, ed il diverso? Veramente. Non diciamo noi esser l'altro, altro di altri; ed esser di diverso, il diverso diverso? Sì. Dunque aggiugnerassi alcuna cosa alle altre, se pur saranno per esser altre, di cui saranno altre. E' necessario. Che fia questo principalmente? Perciocchè dall'uno non saranno altre, non essendo egli. Per certo nò. Sicchè saranno di loro tra sè, rimanendovi questo solo; altrimenti non saranno per esser altre di niuno. Bene. Dunque secondo le moltitudini qualunque di esse sono altre da loro tra sè: avvegnachè non potrebbono esser secondo l'uno, non essendovi l'uno; ma qualunque massa di loro, come apparisce, è in moltitudine infinita: e se alcuno si prenderà ciò, che menomissimo pare, come nel sogno; incontinente in vece di quello, che parve uno, si fa innanzi una moltitudine; ed in vece di quello, che menomissimo parve, apparirebbe grandissimo già; se il pareggiassi alle altre in disparte da lui. Benissimo. Dunque, dico, di tali masse, le altre saranno altre da loro tra sè, se sono altre, non essendovi l'uno. Sì. Dunque saranno molte masse, ognuna di esse apparente; ma ente nò, non essendo l'uno? Così è. Appresso parerà che sia numero di esse, se qualunque uno è di molti enti. Oltremodo. E degli enti, che sono in loro, non pareranno certo e parte pari, e parte impari, se non fia l'uno. Veramente nò. E nondimeno diciamo, che il picciolissimo parrebbe esser in loro e molte, e grandi cose, rispetto a ciascheduna delle molte, quasi siano picciole. Qual cosa il vieta? Anzi qualunque massa parerà eguale a molte, e picciol masse: perciocchè non parerebbe chiaramente di esser passato dal maggior nel minore; se parimente non fosse parso di esser pervenuto nel mezzo. Questo poi fia certa fantasma di egualità. Egli è verisimile. Or avendo il termine rispetto ad altra massa, non ha egli nè principio, nè termine, nè mezzo rispetto a sè stesso? In che modo? Perchè sempre quando alcuno prende alcuna di queste cose con la intelligenza, innanzi al principio, se li fa sempre innanzi altro principio; e dopo il fine segue sempre un altro fine, e nel mezzo altre cose sempre più interne del mezzo, e sempre minori; per quello che non si possa ricever in questi alcun uno, non essendo l'uno. Tu parli il vero. Finalmente io penso, che necessariamente si debba sbranare qualunque cosa si prende alcuno con la intelligenza, come dispersa; potendosi ricever certo

la

la massa senza l'uno. Senza dubbio. Non è egli necessario che questa tal cosa appaja a chi da lungi la mira, e grossamente uno, ma chi dappresso, e acutamente la intende, qualunque infinito in moltitudine se è priva dell'uno, che non è? E' necessario. Sicchè fa mistieri, che paja in cotal guisa, che qualunque altre cose siano, e infinite, e con termine, e uno, e molte; se non è l'uno, ma altre dall'uno. Fa veramente bisogno. O non parerà che siano simili, e dissimili? In che modo? Perciocchè pareranno uno tutte le cose come adombrate a chi le vede da lunge, e di patir lo stesso, e di esser somiglianti. Al tutto. Ma a chi si fa presso, molte, e diverse; e per la fantasma della diversità diverse, e dissomiglianti tra loro stesse. Così adiviene. Ancora è necessario che pajano le masse simili, e dissimili, ed a loro stesse, e tra di sè. Forte sì. E le stesse, e diverse tra loro, e che tocchino, e siano separate da loro stesse, e si muovano con tutti i moti, e si fermino in tutti i luoghi, e si facciano, e periscano; e nè l'una, nè l'altra, e tutte le cose sì fatte; le quali ci farebbono agevoli da percorrer, se non essendo l'uno, fossero molte. Tu narri cose verissime.

Da capo al principio ritornando dichiariamo, se non è l'uno, ciò che siano gli altri, che non sono uno. Diciamo. Dunque le altre primieramente non saranno uno. Perchè in qual modo? Nondimeno nè molte, perciocchè ancora sarebbe uno tra molti enti: perchè se uno non è niuna di quelle, tutte le cose non sono niente; sicchè nè siano molte. Tu parli il vero. Per la qual cosa non essendo l'uno, nè gli altri, non sono molte, nè uno. Per certo nò. Nè ancora pare che siano uno, nè molte. Perchè? Perchè le altre cose non hanno affatto niun commercio con niuna di quelle, che non sono; nè alcuna di quelle, che non sono, è appresso ad alcuna delle altre; non essendo niuna parte in quelle, che non sono. Egli è vero. Dunque non è appresso ad altri opinione del non ente, nè alcuna fantasma, nè in alcun modo quel, che non è, si concepisce dagli altri con la opinione. Per certo nò. Per la qual cosa se non è l'uno, nulla dell'altre si concepisce con la opinione, che sia o uno, o molte: essendo impossibile affatto che si pensino molte cose senza l'uno. Impossibile. Dunque se non è l'uno, le altre non sono; nè si pensa ancora con la opinione, che siano uno, o molte. Non appar nò. Onde non sono simili, nè dissimili ancora. Nò. Nè eziandio le stesse, nè diverse, nè si toccano, nè separate, nè quantunque rimangono; le quali abbiamo narrato dianzi, come quelle, che pareva che pertenessero ad altre; nè altre sono, nè pare che sian altre, non essendo l'uno. Egli è vero. Dunque diremmo noi bene, se sommariamente dicessimo, se non è l'uno, che non sia niente? Anzi al tutto. Sic-

chè

chè sìane questo detto da noi, e quello appresso, che, com' è avviso, o sia l'uno, o non sia, ed egli, e le altre cose ancora, e sono, e non sono adognimodo rispetto a sè stesse, e tra loro; ed appresso pajono, e non appajono. Queste cose sono verissime.

I L

IL FILEBO,

OVVERO

DELLA VOLUTTA.

ARGOMENTO.

NEl Filebo si tratta del Sommo Bene, ch'è il capo principale dell'Etica, ed il fine potissimo e primario della umana vita; della quale vanamente si cercarebbe di formare i costumi, se prima non fosse disegnato il fine al quale si dovessero riferire tutte le azioni di essa. Di questo in due maniere tratta il Filosofo, cioè assolutamente, primitivamente, per sè stesso; nel qual caso dicesi Bene teorico: e per rapporto agli uomini, cioè per quanto questo sommo Bene può agli uomini convenire, e come dal fonte ne possano derivare a loro alcuni rivoli; e questo si chiama Bene pratico e civile. Altrove ha parlato del Bene sommo ed assoluto, siccome già abbiamo notato, e notaremo a' suoi luoghi. In questo Dialogo tratta del Bene civile ed umano. Siccome Aristotele seguendo intieramente l'orme del suo Maestro, sebbene maravigliosamente il dissimuli, tratta del Bene civile nel primo dell'Etica, e del Bene assoluto, che versa nella contemplazione, nel decimo.

Platone conosce adunque, che il sommo Bene è in Dio (a) *per sè stesso Buono*: lo che acciò si renda chiaro, dovremo ricordarci di quel che insegnò nel Fedone, e nel Teeteto, collocando la felicità nella somiglianza di Dio; e determinando questa somiglianza nella Giustizia, e nella Pietà erudita e saggia. Illustri sono questi luoghi, dai quali prenderò alcune poche cose secondo la ipotesi della dottrina già dimostrata, necessarie alla proposta questione. Dice nel Fedone (b) *essere l'anima simillissima al divino, ed immortale, ed intelligente, ed uniforme, ed indissolubile, e ch'è sempre nello stesso modo, e secondo le stesse cose*. La felicità dunque consiste in questo: che l'anima, ancora finchè è nel corpo, per quanto si può, separisi dalle corporee passioni, e tutta si dia e si applichi alla contemplazione di Dio: ma in questa peregrinazione non si dà per gli uomini perfetta felicità, ed allora solamente la conseguiscono quando liberata l'anima dai legami del corpo sarà volata alla Patria per congiungersi intieramente con Dio, e non sarà costretta per la necessaria comunicazione, che ha col corpo, a soggiacere alla macchia, ed alla contagione di esso. Dice nello stesso Dialogo: (c) *Allora l'anima ottimamente ragiona, quando non la offende alcun sentimento del corpo, o l'udito, e la vista, o il piacere: ma è in sè stessa, lasciando da parte il corpo, e per quanto può niente con esso comunicando, o toccandolo, appetisce l'ente*. E dopo concludendo dice: (d) *Veramente ci è manifesto*,

(a) αὐτοαγαθῷ.

(b) τῷ μὲν θείῳ, καὶ ἀθανάτῳ, καὶ νοητῷ, καὶ μονοειδεῖ, καὶ ἀδιαλύτῳ, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως, καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι.

(c) λογίζεται δέ που τότε κάλλιστα ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις, μήτε ἀλγηδὼν, μήτε τις ἡδονὴ ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνηται, ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθόσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἁπτομένη, ὀρέγηται τοῦ ὄντος.

(d) ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι ἀπαλλακτέον αὐτοῦ, καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμὲν ἐρασταὶ, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν . . . . . . τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ.

festo, che se puramente siam per comprendere alcuna cosa, ci dobbiam da esso allontanare, e con l'anima stessa dobbiamo risguardare le cose; ed allora, come pare, acquisteremo quel che bramiamo, e di cui ci mostriamo desiderosi, cioè la sapienza, quando sarem morti. . . . . Allora l'anima sarà da sè stessa senza il corpo, e non prima. Ma dove, e come l'anima sia per esser liberata dal corpo, e come sia per conseguire nell'altra vita dopo questa caduca e mortale quella perfetta cognizione, lo espone nel medesimo Dialogo. (*a*) *L'anima, la quale è una certa cosa invisibile, passerà ad alcun simile, ed altro luogo eccellente, puro, invisibile, celato a noi, e veramente appresso Iddio buono e saggio*. Questo è nel Fedone. Quelle cose poi che dice nel Teeteto intorno a questa simiglianza dell'anima con Dio, le rammemorerò con tanto maggior diligenza acciocchè si renda chiaro, come abbia Platone trattato del sommo Bene in Dio, non già per ispacciare fantastiche Teorie, siccome lo calunnia un ingrato discepolo pervertendo la intenzione, ed il disegno di esso nella sua nobile dottrina intorno le idee, ma per richiamare ad una cognizione prudente, e fruttuosa per la nostra vita tutta la cognizione del sommo Bene in Dio. Queste sono le sue parole: (*b*) *Il male per necessità circonda la natura mortale, e queste luogo. Perciò conviene fare ogni sforzo di fuggirsene di qua colà, quanto si può prestissime. Questa fuga è una somiglianza con Dio, per quanto è possibile. Questa simiglianza è un divenir santo e giusto con la sapienza*. Indi soggiunge essere quella cognizione di Dio (*c*) *sapienza, e vera virtù*; ed oppone questa cognizione ai vani spettri delle virtù civili, che imitano sotto falsa apparenza la vera virtù; e chiama il non conoscere Iddio una ignoranza, ed una manifesta malvagità. Onde chiaro appariste, il disegno di Platone essere stato insegnare, che noi in tanto ci avviciniamo alla somiglianza di Dio, in quanto, rigettati i vizj, a' quali è esposta la nostra vita, tutti ci diamo allo studio ed all'amore della virtù; non essendo tal cognizione immaginaria e vana, ma efficace per mezzo della giustizia, e della pietà: in tal modo si congiungono gli uomini con Dio, e sono felici. Quindi nasce la descrizione della umana felicità, quale Platone la rappresenta in questa disputa. Non può darsi la simiglianza, se in noi non colano alcuni rivoli del Bene infinito. Questa somiglianza pertanto consiste nell'esser noi partecipi di quel Bene assoluto: lo che accade allora quando l'anima nostra (nella quale abbiam detto cadere quella somiglianza, essendo essa congiunta e simile a Dio) riceve la forma di quel Bene; vale a dire, la mente e la volontà, parti principali dell'anima, sono infiammate e rischiarate: la mente conosce, ed abbraccia quel Bene; la volontà lo ama, se ne compiace, lo gode. Questo avviene finchè in questa vita stiam di passaggio: nella quale abbiamo fra noi pegni sicuri di questo Bene, essendo rischiarati da una soda cognizione, e da un sicuro piacere a bene, e beatamente vivere incoraggiti; ma allora conseguiremo una piena felicità in Dio, quando l'anima da questa mole del corpo, come da una carcere uscendo se ne volerà al Cielo, come sua patria. Io ho dovuto necessariamente notar queste cose, perchè dalle stesse parole di Platone si comprendesse la sua sentenza sopra questo soggetto.

Ma per ritornare al soggetto nostro, in questa disputa si tratta del Bene umano, che il nostro Filosofo deduce da quel Bene sommo, e perfetto in questa maniera. Proposte due cose, nelle quali gli uomini collocano variamente la felicità, cioè il Piacere, e la Sapienza, insegna che nè nell'uno, nè nell'altra separatamente, e per sè stesse consiste il sommo Bene; ma v'ha bisogno di una certa terza cosa, colla comunicazione della quale possano il Piacere, e la Sapienza costituire per gli uomini la felicità, congiungendosi con essa. Questa terza cosa veramente, e sommamente Bene, cioè (*d*) *per sè stessa buona, per sè stessa ente, perfetta, per sè stessa sufficiente, la stessa specie della vita*, è Dio; il quale Platone chiaramente nota, e disegna con queste parole. Dice, che tutte le cose, qualunque sieno buone, sono e si dicono buone per la participazione, e comunicazione di quel sommo Bene; e da questa comunicazione deduce

(a) ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα τὸ ἀειδὲς τὸ εἰς τοιοῦτον τόσον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν, καὶ ἀειδῆ εἰς ἅδου, ὡς ἀληθῶς παρὰ τὸν ἀγαθὸν, καὶ φρόνιμον θεόν.

(b) τὴν δὲ θνητὴν φύσιν, καὶ τόνδε τὸν τόπον τὸ κακὸν περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

(c) σοφίαν καὶ ἀληθινὴν ἀρετήν.

(d) αὐτὸ ἀγαθὸν, αὐτοὸν, τέλειον, αὐταρκὲς, αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος.

deduce cinque relazioni o gradi ; ma inmanieraché tra le cose buone, che cadono nella vita umana, dà una grandissima parte della felicità alla Sapienza, ed alla Intelligenza, la seconda al Piacere; e dalla mescolanza dell'una, e dell'altro insegna costituirsi il Bene. Laonde il semplice scopo, e la tesi della disputa è della umana felicità : la quale si definisce in questo modo. Nelle cose umane per sè stesse, e separatamente non vi è alcuna felicità : e solamente ne sono capaci in quanto comunicano con una terza cosa, cioè col sommo Bene, ch'è Dio; e perciò la felicità umana consiste nella mistura del Piacere e della Sapienza, in quanto amendue comunicano con quel sommo Bene.

La economia della disputa è la seguente. Propone da principio la somma della questione : se il sommo Bene dell'uomo sia il Piacere, ovvero la Intelligenza, e la Sapienza. Indi spargendo alcuni semi del futuro ragionamento, dice, che la felicità non consiste nè nella Sapienza, nè nel Piacere per sè stessi, e separatamente; ma in una certa terza cosa, col beneficio della quale nasce una certa vita mista, nella quale è la felicità, in quanto le cose con quella terza hanno comunicazione. In tal modo si toglie senza dubbio il primo luogo della felicità al Piacere, ed alla Sapienza umanà, che pure tra le cose umane sono le più eccellenti. Tutta la questione versa intorno al secondo luogo, cioè nel cercare a quale principalmente tra le cose umane appartenga. Questa è la prima parte della disputa, che serve come di proemio.

La seconda parte abbraccia una diffusissima trattazione della questione distribuita in due parti. Per togliere il pregio della felicità al Piacere ed alla Sapienza, e per darlo a quella terza cosa, si spiegano la natura, e le forze dell'uno, e dell'altra. La prima parte tratta dell'origine, e delle forme del Piacere, e della Sapienza, d'onde si vede la loro natura : la seconda tratta della forza ed efficacia, dei grandi ed illustri effetti di quella terza cosa. Queste cose sono dette in generale; gioverà però notare particolarmente i principali capi di tutto il trattato.

Stabilita la questione, acciocchè non sembri ch'egli condanni in generale ogni Piacere, dice che il Piacere è di molte sorti : l'uno buono, e l'altro cattivo e vizioso. Quindi nasce la questione come una cosa sia molte cose ; e perciò vi è intessuto l'episodio dell'uno, cioè come una cosa sia molte cose, e molte cose sieno una cosa. Insegna che molte specie sono contenute nel giro di un solo genere, e quel che ha detto di sopra, esser vero in questo senso. Così passa al primo capo della questione intorno al Piacere, ed alla Sapienza, in cui nega, che si dia la felicità, spiegando le condizioni di quel sommo Bene, che si cerca; cioè, che sia (a) *un fine per sè stesso sufficiente, perfetto, idoneo, desiderabile, con ordine convenevole formato* : le quali condizioni non potendo cadere o nella Sapienza, o nel Piacere, ne segue che non sono nè l'uno, ne l'altra il sommo Bene. Questa è la prima particella di questa seconda parte, la quale però viene illustrata nella seconda particella, che abbiamo detto essere destinata a spiegare la forza, e la potenza di quella terza cosa : ove si tratta dell'origine del Piacere, e della scienza.

Rappresenta dunque la natura, e le forze di quella terza cosa, come se fosse per dimostrare essere quella la Idea, e causa Creatrice di ogni Bene, siccome dice a chiare note; e separa la stessa dal numero delle cose create. Perciò stabilisce quattro generi di enti, l'infinito, il finito, le cose stesse naturali, che nascono dalla copulazione di que'due, cioè, com'egli dice, (b) *generazione mista*, e la stessa Idea del Bene della quale abbiamo parlato ; ed insegna, che i generi, benchè di quelli si serva per la generazione delle cose (e perciò li chiama (c) *inservienti alla causa per la generazione degli enti*) e tutte le cose hanno l'essere, ed il ben essere da questo quarto genere. Stabilisce pertanto quella terza cosa per causa efficiente della felicità, dimodochè ella stessa è la felicità : tutte le altre cose denominativamente sono, e si dicono per quella felici, in quanto comunicano con quella terza cosa. Non v'ha poi dubbio, che intenda di Dio, ed è chiaro da altri luoghi ; ma delle cose morali tratta moralmente.

Quindi passa a spiegare le forze, e gli effetti di quel sommo Bene. Il primo effetto consiste nella sempiterna Provvidenza della natura, nello spiegare la quale a lungo si ferma. Il secondo, nella simmetria, concordia, e proporzione delle cose ; delle quali addita varj esempj. Il terzo, nella Mente, nella Sapienza, nella Intelli-

Iii 1 genza,

(a) αὐταρκὲς, τέλειον, ἱκανὸν, αἱρετὸν, ἀρχιτεκτονικὸν τέλος.
(b) μικτὴν γένεσιν.
(c) δουλεύοντα τῇ αἰτίᾳ εἰς τὴν τῶν ὄντων γένεσιν.

genza, cioè nell'illustre dono della ragione conceslo agli uomini. Il quarto nelle facoltà delle arti, e delle scienze, che sono nell'uomo produzioni di quel dono. Il quinto nell'onesto, e lodevole Piacere, per distinguerlo dal Piacere turpe, e bestiale, che esclude intieramente da ogni ordine di felicità. Qui tratta diligentemente dell'origine, e delle forme della Sapienza, e del Piacere. E poichè aveva detto non consistere la felicità nel Piacere, e nella Sapienza umana separatamente e per sè stesse; ma in una certa mistura, o sia vita comune; perciò dalle cose poste di sopra spiega quella mistura, formando alcune immagini per meglio rappresentare la cosa; e mostra chiaramente la differenza, che passa tra l'onesto Piacere, ed il turpe e disonesto.

Così in terzo luogo con chiare parole si stabilisce il giudicio della questione: non consistere la felicità o nel Piacere, o nella Sapienza umana, ma in una certa vita comune, o mista col beneficio di quella terza cosa, cioè della Idea del Bene, ch'è la vera felicità: dimodochè per la forza ed efficacia di essa tutte le cose umane sono, e si dicono buone; e quelle, che più ad essa si avvicinano, si dicono ancor più felici. Quindi il primo luogo della felicità si deve assolutamente dare a quella terza cosa: il secondo luogo a miglior ragione alla Sapienza appartiene, che a verun'altra delle cose umane, avvicinandosi ella più di ogni altra alla Idea del Bene per verità, integrità, bellezza, e sufficienza. Al Piacere onesto, cioè alla buona disposizione dell'animo cagionata dalla cognizione della verità, e della virtù, si lascia nell'ordine della felicità un terzo grado. Il piacere bestiale e turpe, nel quale la maggior parte degli uomini colloca la felicità, si deve abbandonare a' cavalli, ed ai buoi, ed agli altri animali. Così si tratta la bellissima questione intorno al sommo Bene; la quale per sè stessa oscura, e diffusa ci siamo sforzati di rappresentare con questa breve delineazione.

Abbiam tratto da questa nobilissima disputa li seguenti assiomi, e teoremi, lasciando una gran messe da raccogliere alla diligenza dell'erudito, e studioso Leggitore.

Abbiam posto insieme gli Etici, ed i Metafisici, poichè del sommo Bene teologicamente si tratta.

1. Queste sono le condizioni del sommo Bene, e questa è la descrizione di esso: che sia in tutti i numeri perfetto e finito, bello e con ordine opportuno costituito, fine e principale e primario di tutte le cose; e perciò tale che sia da tutti desiderato.

2. Quindi ne nasce, che nè il Piacere, nè la Sapienza sono il sommo Bene, cioè niuna delle cose umane, tra le quali queste due sono le più eccellenti.

3. Tutto quello che si fa, si fa per qualche cagione. Tre sono i generi delle cose contenute nel giro dell'Universo. L'infinito, cioè la materia prima sparsa per tutto l'Universo, dalla quale tutte le cose nascono, cioè Sede, e Regione di tutte le cose. Il finito, cioè le cause naturali, ch'efficacemente producono le specie distinte. Le cose, che quindi veramente nascono, cioè (*a*) *le cose fatte, e gli enti, ovvero la essenza generata figliuola di amendue questi, secondo le misure de' decretati confini.*

4. Causa efficiente di quelle cose è Dio, il quale creò ancora le cause naturali per sue ministre e cooperatrici, e le rende, quanto vuole, efficaci. Si deve dunque distinguere Iddio Creatore dalle cose create: cioè, (*b*) *non è lo stesso la causa, e ciò che serve alla causa per la generazione*: e parimente, *le cose prodotte, e quelle dalle quali sono prodotte*: e dopo, (*c*) *quello che ha create queste cose*, cioè le cause naturali, e quelle cose che da esse sono prodotte: cioè Dio Creatore di tutte le cose.

5. Quello stesso è l'Idea di ogni felicità, e causa della felicità in tutte le cose, per sè stesso buono, e la stessa Bontà; dicendosi felici le altre cose per la forza di esso.

6. A lui dunque si deve il primo luogo della felicità: il secondo luogo variamente si assegna alle cose umane, secondo che più si avvicinano alla natura di quel sommo Bene.

7. Quest' Universo è retto dalla Sapienza, e Provvidenza di Dio. Laonde la costante ed eterna forza della natura è il primo effetto di quel Bene nato dalla Sapienza architettrice di Dio.

8. Il

(a). *τὰ γιγνόμενα ϗ ὄντα* ovvero *ὀυσία γεγενημένη, τούτοιν ἀμφοῖν ἔκγονος, ἐκ τῶν μετὰ τῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

(b) *ὀυ ταυτὸν ἀιτίατ' ἐςιν, ἔ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν ἀιτία, τὰ μὲν γιγνόμενα, ϗ ἐξῶν γίγνεται.*

(c) *τὸ δὲ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν.*

8. Il secondo effetto è la mirabile proporzione, che si vede nell' Universo, cioè la convenienza, la bellezza, l'opportunità, ed altri simili pregj.

9. Il terzo effetto è la mente e la ragione, che ha l'uomo, la qual è congiunta, e formata secondo l'immagine della divina Sapienza.

10. Il quarto effetto sono le scienze, e le arti, produzioni di quel bene nella mente dell'uomo, ajuti ed ornamenti della vita umana.

11. Il quinto effetto è l'onesto e moderato piacere libero da ogni perturbazione, senza tristezza, senza passioni, sincero.

12. La felicità umana consiste nella mistura di queste cose per la forza, e per il beneficio di quella terza cosa, causa potentissima di tutte le cose; e questa è la vita mista o comune.

13. Avvicinandosi la Sapienza più del Piacere alla natura di quella terza cosa, perciò si deve ancora stimare, che meglio cada nell' ordine della felicità, e nelle cose umane se le deve dare il secondo luogo.

14. E' inserita negli uomini la forza ed efficacia della ragione, e della intelligenza: questa forza ed efficacia è immortale, e non invecchia giammai.

15. La scienza, e l'arte differiscono tra loro. Quella è appoggiata a' principj certi, e forma ancora certe conchiusioni: questa arriva al suo fine (a) *con la congettura della meditazione*, o sia con la sperienza e con l'uso. Quella opera con principj immutabili di Teorica, e versa in cose certe.

16. Le scienze altre (b) *servono allo stabilimento delle medesime*, cioè sono Teoriche, altre *versano intorno alla istruzione, ed all' educazione*, cioè sono Pratiche.

17. Tra le arti altre sono più pure, e più si avvicinano alla scienza, altre più impure e materiali, che impiegano la lor opera nelle manifatture.

18. Altre sono principali, altre subalterne: alcune appartengono alla Musica, altre all' Architettura.

19. Il Piacere è di più sorti: l'uno turpe e disonesto da lasciarsi godere ai bruti; l'altro onesto, al quale nel secondo ordine si assegna il quinto grado, che poco fa abbiamo descritto.

20. Non si dà veruna certa essenza del Piacere, ma una perpetua generazione. La generazione del piacere si fa colla copulazione dell' infinito secondo il più ed il meno, come le altre cose naturali, cioè secondo la percezione dei sensi.

21. Il corpo non desidera niente, ma ha la forza di desiderare dall' anima, appresso la quale è il dominio de' sensi, benchè gl' istrumenti dei sensi sieno nel corpo.

22. Dei piaceri altri appartengono al corpo, altri all' anima, per la comunicazione che passa tra l'uno e l'altra.

23. Col ministero della memoria, la quale si dice (c) *conservazione dei sensi*, si forma il Piacere delle cose passate, e delle future.

24. Dei Piaceri alcuni sono puri, alcuni impuri, alcuni veri, alcuni falsi. Puri Piaceri sono le convenienti percezioni dei sensi, e la giocondità che nasce dalla cognizione delle cose eccellenti. Impuri sono il solleticamento dei corporei piaceri, e le discordanti passioni.

25. La vita dell' uomo sapiente è libera dalle passioni ed imperturbata, come quella degli Dei.

Assiomi, e Teoremi fisici: di questi ve ne sono anco fra gli antecedenti, essendo noi stati costretti a metterli insieme indifferentemente per la connessione dell' argomento.

26 Certo è il fine di tutte le cose; e tutte le cose s' intraprendono per qualche fine.

27. Nella composizione di tutti gli animali si compongono, e si mescolano gli elementi: negli animali vi è la parte più debole, e più impura dell' elemento; la migliore e più nobile è nell' Universo.

28. Certe sono le cause naturali, ed operano con certezza. Dio però è il Creatore di queste cause, come si è spiegato, e da quelle si deve distinguere.

29. Vi è un' anima, ed un corpo dell' Universo: il che s' insegna nel Timeo.

30. *Effi-*

(a) σοχασμῷ μελίτης.

(b) Altre sono δημιουργικαὶ περὶ τὰ μαθήματα, altre περὶ παιδίαν ἢ προφήν.

(c(αἰσθήσεων σωτηρία.

30. (*a*) *Efficiente e causa* sono sinonimi; e perciò è lo stesso (*b*) *quello ch' è effettuato, e quello ch' è causato*.

31. L'efficiente è prima del suo effetto; (*c*) *l'efficiente va innazi, l'effettuato va dietro*.

32. I nostri corpi dipendono dalla forza, e dall' efficacia dell' Universo. Le anime nostre immediatamente da Dio.

DIALETTICI.

33. La Dialettica è prestantissima sopra tutte le arti, proponendosi ella la verità delle cose: ella è un' artefice scientifico, e dimostrativo. Quella forma della Dialettica, che procede col mezzo dell' opinabile, va in traccia anco della verità, cercando il verisimile.

34. Nella comunione di un solo genere si contengono varie specie; ed in questo senso è vero quel l'assioma degli antichi Filosofi, che Uno è molte cose.

35. Non si deve inconsideratamente stare ai pregiudicj delle comuni, e volgari sentenze.

36. Non è prolissità il disputare diffusamente di cose utili, e necessarie. Prolissità è la lunghezza oltre il convenevole.

37. Non è battologia l'inculcare replicatamente nell'insegnare una cosa necessaria.

38. Dalle cose volgari si formano opportune dimostrazioni delle grandissime.

39. Opportuna regola del metodo per trattare le questioni si è questa. Si proponga la questione: si pongano le ipotesi, come semi della disputa: si distinguano gli equivoci: si esamini la natura delle cose controverse colla definizione, e colla divisione, e si esaminino diligentemente tutte le affezioni: si raccolga la disputa in chiare proposiazioni.

(a) τὸ ποιοῦν ἢ αἴτιον. (b) τὸ γιγνόμενον, ἢ τὸ ποιούμενον.
(c) τὸ ποιοῦν ἡγεῖται, τὸ ποιούμενον ἀκολουθεῖ.

SOCRATE, PROTARCO, FILEBO.

EDI (1) o Protarco, quale sermone tu sia per ricevere da Filebo al presente; e contro a chi di coloro, che sono appresso noi, tu sia per contrastare, s' egli non parlasse secondo il tuo parere. Vuoi tu, che portiamo la conclusione d' ambedue le opinioni? *Pro.* Il desidero certo. *So.* Dice Filebo, che sia bene a tutti gli animali l' allegrezza, la voluttà, la dilettazione, e le altre cose tutte di cotal sorte. Ma la contesa nostra contro di lui si ha, che non queste, ma il sapere, l' intendere, l'arricordarsi, e le cose, che ad esse sono congiunte, cioè l' opinione retta, ed i veri discorsi della ragione, siano migliori, e da eleggersi maggiormente, che il piacere da qualunque cose, le quali

(1) Propone da principio la somma della disputa chiaramente enunciata in due contrarie sentenze: l'una delle quali stabilisce la felicità nel Piacere, l' altra nella Sapienza. Socrate insegnerà, che il sommo Bene per sè stesso, e semplicemente non è nè nell'uno, nè nell'altra. Il soggetto dunque della disputa è intorno al *sommo Bene*, il quale si cerca ove sia.

si sono di queste capaci; ed il conseguimento loro sopra il tutto sia utile ed a' presenti, ed a' futuri. Or, o Filebo, non fu questa l' opinione d' ambidue noi? *Fil.* Sì certo. *So.* Prendi tu forse, o Protarco, quella disputa, la qual ora ti si offerisce? *Pro.* Egli necessario è ch' io la mi prenda, poichè è stanco il buon Filebo. *So.* In vero fa mistieri che con ogni studio si difinisca quello, che d'intorno a queste v'è di vero. *Pro.* Fa certo mistieri. *So.* Deh più oltre affermiamo appresso questo. *Pro.* Che cosa? (2) *So.* Che ambidue noi si sforziamo di dimostrare un certo abito, ed affetto d' animo, il quale possa rendere a tutti gli uomini una vita beata: non è egli così? *Pro.* Anzi sì. *So.* E voi l' abito, ed affetto dell' allegrarsi; ma noi del sapere. *Pro.* Così è. *So.* Ma che, se alcun altro abito paresse di questi migliore? Peravventura se fosse avviso, ch' egli si ritrovasse congiunto alla voluttà, non rimarremmo ambidue vinti dalla vita, che tenesse questo sicuramente; e la vita della voluttà supererebbe ella quella della prudenza? *Pro.* Veramente. *So.* Ma se questo fosse più congiunto alla prudenza; in vero dalla prudenza il piacer sarebbe vinto; ed incontrario il piacer soggiacerebbe: come concedete voi questo, o in qual guisa? *Pro.* A me pare che sia da concedersi. *So.* Ma a Filebo? Che ne dì tu? *Fil.* A me veramente pare che superi il piacere, e parerà; ma tu stesso, o Protarco, il conoscerai. *Pro.* Come or ora, o Filebo, ci averai conceduto l'ufficio del disputare, non ti resterà più la facoltà dell' assentire, o del dissentire a Socrate. *Fil.* Tu dì il vero; ma io mi voglio escusare, e chiamo in testimonio essa Dea. *Pro.* E noi ancora saremo testimonj, che tu abbia detto ciò, che tu dì. Ma, o Socrate, sforziamosi noi da qui innanzi di fornir questo, volendolo Filebo, o comunque egli vorrà. *So.* (3) Sforziamoci dando incominciamento

(2) Preparazione alla futura disputa, per la conchiusione della quale si pongono alcune cose in questo modo. Nelle abitudini del Piacere, e della Sapienza si cerca la felicità. Che sarà, se si darà una terza abitudine più eccellente delle altre due? Vale a dire, come dopo insegnerà, se le due abitudini del Piacere, e della Sapienza non sono bastevoli per costituire la felicità; e per conseguire una felicità piena, e perfetta sia necessaria una terza cosa. Chiarissima cosa è, che colui il quale a questa terza cosa più si accosterà, supererà l'altro in ordine di felicità. Sparge per tanto questi semi della futura disputa, la somma della quale si ridurrà a questo: che nè nel Piacere separatamente e per sè stesso, nè nella Sapienza v'è la felicità; ma nella mescolanza di queste cose, colla forza, e col beneficio di una terza cosa, cioè della Idea del Bene, ch'egli chiama *per sè stessa sufficiente, per sè stessa buona, perfetta*. Ma il Piacere se con la Sapienza si paragoni, è ad essa molto inferiore; e questa è molto più vicina a quella terza cosa, ch' è il sommo Bene. Siccome dalla disputa stessa apparirà.

(3) Dopo avere in questo modo stabilito il fine della questione, volendo togliere al Piacere la felicità, o certamente assegnargli l'ultimo grado, insegna in primo luogo (frammischiandovi uno scherzo, acciocchè non paja, che queste cose si dicano intorno a Venere Dea del Piacere) darsi molti piaceri, ed altri esser cattivi, altri buoni; e per non togliere il carattere di felicità a tutti i piaceri indifferentemente, e per non ridurre promiscuamente tutti i piaceri ad un quinto grado di felicità, come farà. Imperocchè assegnerà il quinto grado della felicità ai piaceri buoni, che chiama *senza*

mento dalla stessa Dea, la quale costui dice chiamarsi Venere; ma ha il piacere il verissimo nome di lei. *Pro.* Per certo bene. *So.* Or sempre io tengo inverso a' nomi de' Dei una riverenza non umana, ma superante qualunque grandissimo timore; ed ora la chiamo Venere, siccome è grato a lei. Ma io so bene, che il piacere è cosa varia; e da lui, come ho detto, facendo il principio, dobbiamo investigare quale natura egli si abbia. Noi udiamo una cosa sola; nondimeno ha egli forme varie molto, e in certo modo tra loro dissomiglianti. Perchè vedi, noi diciamo dilettarsi l' uomo intemperato; ma ancora della temperanza il temperato, e delle opinioni pazze il pazzo, ed il pieno per tutto di vana speranza; ma della prudenza il prudente: i quai piaceri se alcun negasse, che tra loro fossero dissomiglianti, in che guisa non parerebbe stolto meritamente? *Pro.* Questi piaceri, o Socrate, sono da cose contrarie; nondimeno non sono essi contrarj: perciocchè come non sarebbe simile sì il piacer di tutte le cose al piacere, essendo egli il medesimo con seco? *So.* Perciocchè, o beato, nè il color è differente dal colore, per quello che ciascheduno sia colore; nientedimeno conosciamo tutti, oltrechè il nero è differente dal bianco, ch' è ancora contrario massimamente. Anzi la figura tutta della figura nel genere stesso è la medesima nell' universo; le parti del genere di lei, ovver sono differenti tra loro nel grande, o contrarie ancora; ed altre cose molte ritroveremo di cotal sorte. Per la qual cosa non voler credere a questa ragione, la qual fa uno tutte le cose contrarissime. Perciocchè temo, che peravventura non ritroviamo alcuni piaceri contrarj tra loro. *Pro.* Peravventura sì; ma che offenderà questo la nostra ragione? *So.* Per certo in questo l' offenderà, perchè tu chiami, per dirlo in cotal guisa, con altro nome questi, che così sono dissomiglianti, dicendo tu, che tutte le cose soavi siano buone. Dunque che le soavi non siano soavi, niuna ragione il dubita: e conciossiachè di queste siano molte cattive, ed ancora molte buone, come noi diciamo; nondimeno tu le chiami tutte buone: tuttochè se alcuno ti astringesse, confesseresti, ch' esse fossero dissimili in quanto alla disinizione. Dunque qual cosa si ritrova la stessa in tutte le voluttà, così cattive, come buone, per cui cagione le chiami tutte buone? *Pro.* (4) Che dì tu, o Socrate? O pensi

tu,

senza molestia, e sinceri (ἀλύπους, ϗ εἰλικρινεῖς) ed allontanerà per grandissima distanza i cattivi dalla felicità. Indarno dunque ha detto Filebo esser buono tutto quel ch' è giocondo; ma distinguendo si deve definire di qual piacere si tratti, acciocchè non prendiamo equivoco. Non v' ha certamente dubbio, che molti piaceri si dieno: tra i quali quelli, che turpi sono e disonesti, non v' ha alcuno tra gli uomini, che veramente sien uomini, il quale non pensi, che si debban fuggire, e vivamente non desideri certi altri, de' quali parla diffusamente Aristotele nel libro 10. dell' Etica.

(4) Opposizione contro questa distinzione: che il Piacere è un solo; altro però è buono, altro è cattivo: rigetta questo come incomponibile, affermando Filebo non poter farsi, che uno sia molte cose; come se si dicesse; che una cosa dissimile è simile ad una cosa dissimile.

tu, che quando alcuno averà pôsto, che il bene sia voluttà, sia poscia per concederti, e per tollerare, che da te si dica, che alcune siano buone, ed altre cattive? *So.* Ma nondimeno confesserai esserne molte dissimili tra loro, ed alcune contrarie. *Pro.* In vero nò, in quanto sono voluttà. *So.* Di nuovo, o Protarco, ci conduciamo alla medesima ragione. Dunque diremo, che non sia niente differente la voluttà dalla voluttà, ma somiglianti tutte; e gli esempj ora detti non ci feriscono: ma tenteremo di dire ciò, che dicono coloro, che sono inetti, e giovani intorno alle dispute. *Pro.* Quali cose dì tu? *So.* Perchè se io imitandoti, ed andandoti incontro non temessi di dire, che la più dissimile di tutte le cose fosse similissima a quello, ch' è dissomigliantissimo; io potrei dire il medesimo, che tu dì: per la qual cosa appariremmo più giovani di quello, che sarebbe convenevole; e la ragion nostra caderebbe, svanendosi. Dunque cerchiamola di nuovo: perciocchè ascendendo forse alle simili, perveniremo in certo modo nello stesso parere. *Pro.* Di qual guisa? *So.* (5) Poni, o Protarco, ch' io sia da nuovo da te addimandato. *Pro.* Di che? *So.* La prudenza, la scienza, la mente, e qualunque cose, ch' io mi chiamava beni, quando da principio fui ricercato, quale si fosse il bene, non patiranno esse il medesimo, che patisce il tuo sermone? *Pro.* In che modo? *So.* Perciocchè tutte le scienze insieme pareranno molte, e di quelle alcune tra loro dissimili; ma alcune ancora in certo modo si sarebbono contrarie. Dimmi sarei io degno della disputa presente, se dubitandosi da me questo, avessi detto, che non fosse niuna scienza dall'altra dissomigliante? In cotal guisa finalmente il nostro sermone qual savola svanirebbe, e noi si conserverremmo in certa rozzezza; ma non punto conviene che si faccia così; anzi piuttosto è da aversi risguardo alla salute. Dunque secondo il dovere questo mi piace e nella tua, e nella mia orazione; cioè, che molte siano le voluttà, e dissimili, ed appresso molte le scienze, e differenti. Per

(5) Socrate risponde a questa opposizione: che si deve trattare l'affare con ragioni non con ostinazione. Prova, che anco la Scienza si dice moltiplice; dimodochè nè in ogni Piacere per sè, ed universalmente, nè in ogni Scienza si deve collocare la felicità. Così prepara opportunamente la strada a quella terza cosa, nella quale collocava la vera felicità, cioè Dio, il quale dice infinito, ed efficacemente penetrante in tutte le cose, e di tutte le cose principio: dimodochè essendo egli Uno, Infinito, Semplicissimo, ed Eterno fa però in modo che le molte cose sieno determinate, e definite, e composte di una qualche stabile natura. A questa certamente si riduce ciò che qui tratta dell'uno infinito, ma in modo che quelle cose le quali intorno ad esso insegna pajono episodicamente inferite, benchè moltissimo servano al soggetto. Egli dopo studiosamente indica questo modo: poichè avendo detto che il piacere è uno, e con tutto questo altro è buono, altro è cattivo, necessariamente si cercherebbe in qual modo uno potesse essere molte cose; cioè, come molte specie potessero esser comprese nel giro di un solo genere. Ma il fine primario di questo nuovo ragionamento si è riferire a quell'uno infinito tutte le cose, dimodochè in esso sussistano; e perciò il Piacere intorno al quale è stata istituita la questione, non si deve per sè stesso considerare, essendo compreso nella immensità di quell'infinito. Queste sono premesse di un più diffuso ragionamento.

la qual cosa, o Protarco, del mio, e del tuo bene non ascondendo la differenza, ma piuttosto in mezzo ponendolo; diciamo s' egli sia lecito ad alcuni in esaminando d' investigare, e chiamare la voluttà bene, o la prudenza, o non so che terza cosa fuori di queste. Perciocchè al presente in modo niuno non si dobbiamo affaticare, che vincano le cose, le quali o io, o tu poniamo; ma fa mistieri che da noi si dia ajuto a quello che verissimo è. *Pro.* Così fa mistieri. *So.* (6) Dunque stabiliamo questa ragione maggiormente con una cambievol confessione. *Pro.* Or quale? *So.* Quella, ch' è molesta a tutti gli uomini, ed a chi vogliono, ed alcuna fiata ancora ad alcuni, che non vogliono. *Pro.* Dì più chiaramente. *So.* Questa ragione, dico io, che ci è occorsa, in certo modo per natura maravigliosa: perciocchè che le molte cose siano una, ed una molte, è cosa da dirsi maravigliosa; onde agevol è il muover lite d'intorno a qualunque parte, che tu difenda. *Pro.* Forse dì tu quando alcuno per esempio dicesse me Protarco, fatto un da natura, esser molti; di nuovo altri ponessero me, e chi sono contrarj tra loro, cioè il grande, ed il picciolo, il grave, ed il lieve lo stesso, ed altre cose infinite? *So.* Tu, o Protarco, intorno l' uno, ed i molti hai detto le cose pubbliche de' maravigliosi, le quali, per dir così, sono concedute da tutti, che non siano punto da toccarsi; essendone alcune puerili, e facili da conoscersi, e per nuocere massimamente a' ragionamenti, se alcun le ammettesse; nè sono da stimarsi cose maravigliose, se alcun dividendo colla ragione le membra di alcuna cosa, e tutte quelle parti, confessatosi quella esserne una; dipoi la confutasse, e ne prendesse beffe, quasi sforzato a confessare cose mostruose; cioè, che una sol cosa sia molte, ed infinite, e le molte quasi una sola. *Pro.* Ma, o Socrate, quali altre cose dì tu, le quali concedutesi intorno al medesimo ragionamento non siano divulgate ancora? *So.* Quando alcuno, o giovane, pone l' uno non esser niuna di quelle cose, le quali nascono, e muojono, come poco fa abbiamo detto: perciocchè qui un cotal uno, come poco fa dicemmo, si è conceduto, che non si debba confutare. Ma quando ad affermar è astretto un sol uomo, un sol bue, una cosa bella, ed una cosa buona; allora veramente in queste, ed in cotali unità si rende sollecito lo studio, ed anche si fa ambigua la divisione. *Pro.* In che modo? *So.* Primieramente se siano da ammettersi certe unità sì fatte, che siano veramente; dipoi in qual guisa sia da pensarsi, che ciascheduna di quelle sia una, e la medesima sempre, nè si prenda generazione, nè morte; ma se ne stia fermissima nella u-

nità

(6) Episodio intorno all'Uno infinito, del quale si descrive l'ampiezza, la forza, la potenza; al quale tutte le cose come ad un certo uno si richiamano, essendo in esso disegnata la loro natura. Abbiamo già spiegato il nodo di questa dottrina, ed ora non giova ripeterlo.

nità di lei; finalmente se sia da porsi ciascuna cosa nelle cose generate, ed infinite, o partita, ed oggimai fatta molte cose, o tutta essa in disparte da sè medesima; il che più di tutte le altre cose parrebbe impossibile, che uno, e lo stesso si facesse parimente in uno, ed in molti. Questo è l' uno, ed i molti, che si trovano intorno a cotali cose; ma non quelli, o Protarco, che non conceduti bene sono cagione d' ogni dubitanza, e d' ogni facilità, ben conceduti. *Pro.* Dunque fa mistieri, o Socrate, che noi ora ventiliamo questo. *So.* Così io giudicherei. *Pro.* Dunque stimo, che ciò da tutti noi ti si conceda; ma peravventura utile sarebbe al presente, come si dice, che non si movesse Filebo ricercandolo, quasi male, che se ne giaccia bene. *So.* Stiane ciò, riposi in cotal guisa: ma onde principalmente daremo incominciamento, ritrovandosi in queste dubitanze un molto, e vario contrasto? Quinci forse? *Pro.* Onde? *So.* Diciamo, che lo stesso uno, e le cose molte fatte colle ragioni si vadano aggirando d'intorno ad ogni cosa, che si dice sempre, ed innanzi, e dipoi; nè ciò cesserà mai, nè ha incominciato al presente; ma, com'è avviso, questa tal passione delle ragioni stesse è in noi certa cosa immortale, e non soggetta a vecchiezza. Ma chi de' giovani prima l' arrà assaggiata, allegratosi lui, come abbia ritrovato certo tesoro di sapienza, dal piacer impazzisce, e tenta volentieri ogni sorte di disputa: ed alle volte ad una parte aggirando, ed in uno ammassando, ed altre di nuovo sciogliendo, e dividendo getta primieramente se stesso, e specialmente nella dubitanza, e difficoltà; dipoi sempre il vicino qualunque sia egli, o più giovane, o più vecchio, o di età pari; non perdonando nè al padre, nè alla madre, nè ad alcuno degli auditori, nè anco quasi agli altri animali, non che agli uomini: poichè non perdona a niuno de'barbari, purchè ritrovi da qualche luogo lo interprete. *Pro.* Come, non vedi tu, o Socrate, che noi tutti siamo giovani, i quali ti siamo presenti? Dipoi non hai paura, che insieme con Filebo non facciamo empito contro di te, se tu c' ingiurierai? Nondimeno, se vi è alcun modo, o alcuna macchinazione (avvegnachè noi intendiamo ciò, che tu dì) o certa strada più agevole al ragionamento, onde questa turbazione ributtar si possa benignamente dalla disputa; pensala tu, che noi secondo le forze nostre ti seguiremo: perciocchè, o Socrate, non è picciola la presente disputa. *So.* Non certamente, o fanciulli, come dice Filebo in chiamandovi. Nondimeno non vi è, nè può esser niuna strada più bella di quella, la quale io amai sempre; ma fuggendomi ella, spesse volte mi lascio deserto, e bisognoso. *Pro.* Qual è questa? Dicilo ora. *So.* Egli non è così difficile il dimostrarla; ma ben difficilissima il servirsene di lei. Perciocchè qualunque cose si ritroveranno con l'arte, per questa strada veniranno agli uomini in luce; e considera quale io mi dico. *Pro.* Dì pure. *So.* Veramente fu

 gettat-

gettatto certo dono agli uomini dalli Dei, come mi pare, per lo mezzo di Prometeo, insieme con certo lucidissimo fuoco. Perciocchè gli antichi più di noi eccellenti, ed a' Dei più vicini ci lasciarono questa fama; quasichè tutte le cose, che si dicono esser sempre, siano fatte di una, e di molte cose, e tengano in loro stesse il termine, e lo infinito innato. Dunque fa mistieri, ordinatesi queste così, che noi poniamo sempre in ciascheduna cosa una Idea, e la cerchiamo; laquale saremo per ritrovar inserta. Che se la comprendessimo, s'investigherebbe dopo l'una le due, se ve ne fossero; ma se ciò meno si facesse manifesto, si cercherebbe la terza, o alcun altro numero; e di nuovo nella stessa guisa si dividerebbe ciascuna di quelle, che sono uno, finchè alcun vedesse l'uno da principio, non solamente ch'egli fosse uno, e molti, ed infiniti; ma eziandio quanti si trovassero: ma non prima si accomoderebbe la Idea dell'infinito alla moltitudine, che non avesse appreso alcuno tutto il numero, che cade tra lo infinito, e l'uno di mezzo. Allora finalmente lascierebbe ciaschedun uno di tutte le cose, che camminasse nello infinito. Dunque i Dei, come abbiamo detto, ci diedero così lo investigare, lo imparare, e lo insegnarsi l'un l'altro. Ma coloro, che ora sono fra gli uomini sapienti, introducono l'uno, ed i molti, comunque gli adiviene più velocemente, e più tardamente di quello, che si conviene; e dopo l'uno infiniti incontinente. Ma quelle di mezzo sono loro occulte, co' quali si divide il disputar che facciamo tra noi dialetticamente, e contenziosamente. *Pro.* Le cose, che tu, o Socrate, hai detto al presente, parte mi è avviso d'intenderle, parte più chiaramente io desidero udirle. *So.* E pur, o Protarco, ciò ch' io dico, è chiaro nelle lettere: per la qual cosa ricevi questo esempio d' intorno a queste, le quali tu hai imparato. *Pro.* In che modo? *So.* La voce, dico io, che ci esce dalla bocca, è una, e di nuovo in numero infinita, e parimente di tutti, e di ciascuno. *Pro.* Così è. *So.* Nondimeno nè per l' una, nè per l'altra di queste cose ci facciamo saggi; nè perchè conosciamo lo infinito di lei, nè di nuovo l'uno di lei; ma perchè sappiamo quante, e quali sono; il che è quello, che rende grammatico qualunque di noi. *Pro.* Tu parli cose verissime. *So.* E nondimeno è il medesimo ancora quello, che fa l'uomo musico. *Pro.* In che modo? *So.* La voce veramente, e ciò, che si fa secondo quell' arte, è una cosa in lei. *Pro.* In che modo nò? *So.* Dobbiamo por due, il grave, e l'acuto, ed il terzo, che sia d'un medesimo tuono: o in che modo? *Pro.* Così. *So.* Ma nondimeno non ancora sarai di Musica dotto, se questo solo conoscerai; e ciò non sapendo, per parlare così, non sarai nella Musica di niuna stima. *Pro.* Di niuna. *So.* Ma poichè, o amico, arrai appreso quanti spazj di voce in numero sono intorno al grave, ed all'acuto, e quali, ed ancora i termini degl' intervalli

valli, e quanti componimenti vengono da questi; le quali cose vedendo i maggiori nostri lasciarono a noi settatori loro, che le chiamassimo armonie; oltre di ciò ne' movimenti del corpo dimostrarono ritrovarsi alcune altre passioni sì fatte, le quali co' numeri misurate, comandarono, che si chiamassero ritmi, e misure: parimente tu dei pensare, che in cotal guisa fa mistieri che tu consideri intorno ad ogni unità, e moltitudine: perciocchè quando tu queste cose apprenderai così, allora tu riuscirai saggio; ma quando comprendessi alcun' altra cosa degli enti, in cotal guisa considerandola, di nuovo intorno a quella tu ti saresti prudente. Ma la moltitudine infinita di qualunque cose, in ciascheduna ti rende vario, ed incerto, e privo di ragione, e di numero, quasichè a niun numero tu non riguardi mai in alcuna cosa. *Pro.* O Filebo, mi è avviso, che Socrate abbia detto questo eccellentemente. *Fil.* E a me ancora: ma a che serve questo ragionamento, e che se ne vuol egli? *So.* Anzi, o Protarco, ciò da Filebo è ricercato bene. *Pro.* Adognimodo dunque rispondigli. *So.* Farò quello, che voi volete, quando ancora di questo stesso arrò disputato alquanto. Perciocchè, così come se alcun prendesse qualunque cosa, questi, come diciamo, non dee incontinente risguardare alla natura dell' infinito, ma a qualche numero; così per lo contrario, se altri fosse astretto di prendersi primieramente lo infinito, non dee in niun modo dirizzarsi di subito nell' uno; ma in un qualche numero; il quale abbia alcuna moltitudine, e da tutti terminar finalmente nell' uno. Ma quello, che al presente da noi si dice, prendiamolo di nuovo nelle lettere. *Pro.* In qual maniera? *So.* Poichè si pensò esser la voce infinita; o ùn qualche Dio, ovver uomo divino, quale appresso gli Egizj si dice che sia stato Teut, il quale primo considerò le lettere vocali nell' infinito: non essendo esse una cosa, ma molte; ed altre di nuovo, le quali sono partecipi non della voce, ma del suono; e ne fosse di queste ancora un certo numero: distinse poscia una terza specie di lettere di quelle, che noi ora chiamiamo mute: e finalmente andò separando le prive di suono, e le mute fino all' ultime di esse; e nel medesimo modo le vocali, e quelle di mezzo, finochè preso il numero loro in ciascheduna specie, e generalmente in tutte, le chiamò elementi: e conciossiachè vedesse che niun di noi non era per dover apprendere alcuna di queste per sè, se non l' avesse apprese tutte; pensatosi questo uno ritrovarsi come certo legame, riducendo in uno le cose disperse, quella, che sola ei considerò, che fosse in quest' arte grammatica, col medesimo nome la si chiamò. *Fil.* O Protarco, ho compreso queste cose più charamente tra loro paragonate, che le antedette; nondimeno ora eziandio mi manca, e dianzi la ragione. *So.* Forse, o Filebo, ricerchi quello, che ciò giovi al nostro ragionamento? *Fil.* Quello sì, che un pezzo fa io, e Protarco ricerchiamo di compagnia. *So.* Dimmi,

mi, conseguitosi da voi questo, nondimeno da voi si ricerca, come tu dì, quello che poco fà ricercavate? *F.L.* In che modo? *So.* O non fu da principio la controversia nostra della prudenza, e della voluttà, cioè qual di queste eleggere si dovesse? *Pro.* Anzi sì. *So.* E nondimeno diciamo, che l'una, e l'altra di queste è uno. *Pro.* L'abbiamo veramente detto. *So.* Dunque questo stesso il primo ragionamento ricerca da noi, come e l'una, e l'altra di queste sia una cosa, e molte, ed in che modo non incontinente infinite; ma un certo numero ambedue queste posseggano, innanzichè si estendano nell'infinito. *Pro.* Veramente, o Filebo, aggirandoci Socrate in non so che modo ci ha posti in una quistione non lieve. Per la qual cosa deh considera, qual di noi debba risponder alla presente interrogazione: perciocchè peravventura è cosa ridicolosa, ch'io successore in tutta la disputa, per quello ch'ora non sia possente di risponder a questo, di nuovo ti comandi il medesimo; ma molto più cosa ridicolosa sarebbe, chè nè l'un, nè l'altro di noi ciò potesse. Per la qual cosa considera quello, che noi facciamo; parendo che voglia Socrate ricercar da noi, se siano, o nò le specie del piacere; e oltre a ciò, quante, e quali esse siano; ed interrogare somigliantemente le stesse cose della prudenza. *So.* Tu parli il vero, o figliuolo di Callia: perciocchè se noi non potessimo osservar il medesimo, come il dimostra la precedente orazione, intorno a qual si voglia uno, simile, e lo stesso, e contrario; alcuno di noi non sarebbe mai di alcuna stima. *Pro.* Così quasi, o Socrate, pare che se ne stia la cosa. E buono sarebbe, che si conoscessero tutte le cose dall'uomo prudente; ma la seconda navigazione pare che sia, che niuno non sia occulto a sè medesimo. Ma a che fine mi abbia ora detto questo il dichiarerò. O Socrate, tu ci sei stato autore di questa disputa, e hai offerto te stesso all'investigar quello, che ottimo fosse delle umane cose. Perciocchè affermando Filebo, che il piacere, il diletto, l'allegrezza, e le altre cose di questa sorte fossero ottime agli uomini; incontinente hai a lui contraddetto, che non fossero elle; ma piuttosto quelle, lequali spesse volte da per noi ci riduciamo alla memoria operando bene; affine che alla memoria ridotte ambedue si esaminassero. Ma, com'egli è avviso, tu dì (il che io stimo doversi soggiunger bene) esser ben più eccellente della voluttà la mente, la scienza, l'intelligenza, l'arte, e l'altre cose tali, che sono a queste congiunte; e che piuttosto dobbiamo noi posseder queste, che quelle; le quali ambidue cose essendosi dette dubbiosamente, tuttociò come per ischerzo ti abbiamo minacciato, che non prima saremmo per lasciarti andar a casa, che da te non si ponesse un bastevol fine interminando questa controversia. Ma tu hai assentito a questo, e hai te medesimo offerto al fornirlo. Per la qual cosa noi diciamo quello, il che sogliono dir i fanciulli: che non si dee levare ciò, che rettamente.

te si è dato. Dunque al presente lascia da parte quel modo di disputare. *So.* Quale dì tu? *Pro.* Con cui tu frammetti gli scrupoli delle dubitazioni, e quelle cose addimandi, delle quali niun di noi al presente non potrebbe bastevolmente risponderti: perciocchè non pensiamo di aver per noi il fine delle cose, che da noi si trattano, mentre tutti ne dubitiamo. E se noi non siamo a ciò possenti, il dei tu fare, avendolo promesso. Dunque consulta tu questo, se siano da distinguersi le specie del piacere, e della scienza, o da lasciarsi; o se in alcun altro modo tu possa, o voglia manifestarci quello, che al presente è in controversia fra noi. *So.* Dunque da me non si dee temer più niente, poichè da te in cotal guisa si è detto questo: perciocchè quando si dice: Se tu il vuoi, d'intorno a qualunque cosa si scioglie egli ogni paura. Più oltre ci è avviso, che alcun de' Dei ci abbia dato certa memoria. *Pro.* In che modo, e di quali cose memoria? *So.* (7) Io penso al presente a quei ragionamenti, i quali io udii già o sognando, o vegghiando d'intorno alla voluttà, ed alla prudenza; cioè, che non sia bene nè l'una, nè l'altra di queste; ma alcuna cosa terza diversa da loro, e d'ambidue migliore: conciossiachè se ciò ora si facesse chiaramentee manifesto, il piacere sarebbe lontano molto dalla vittoria; perchè il bene non sarebbe più il medesimo con lui: o in che modo? *Pro.* Così sì. *So.* Per la qual cosa non arremo bisogno più, secondo mi detta la mia opinione, delle specie del piacere per la divisione; il che nelle cose, che seguono, si farà chiaramente noto. *Pro.* Tu parli eccellentemente: segui, ti prego in cotal guisa. *So.* (8) Dunque affermiamo innanzi certe poche cose. *Pro.* Quali? *So.* Cioè, s'egli necessario sia che la parte del bene sia cosa perfetta, o imperfetta. *Pro.* La più perfetta, o Socrate, di tutte le cose. *So.* Ma che? E' egli bastevole il bene? *Pro.* Perchè nò? Ed in questo egli è differente da tutti gli enti. *So.* Questo ancora è necessario, massimamente com'io stimo, che si affermi di lui; cioè, che tutte le cose, le quali il conoscono, l'uccellano, e lo appetiscono, desiderose d' apprenderlo, ed in sè possederlo; e dell'altre tutte non curino niente, fuorchè di quelle, le quali si rendono perfette insieme co'beni. *Pro.* A questo non si può contrastare. *So.* (9) Dunque consideriamo, e giudichiamo la vita del piacere, e della pru-

(7) Risponde chiaramente, e dottrinalmente ai due capi della questione proposta: cioè, che nè il Piacere, nè la Scienza sono bastevoli per costituire la felicità; ma si richiede una terza cosa, che abbracci tutti i numeri della felicità. La somma di questa risposta è compresa in questo sillogismo. Il sommo Bene dev' esser perfetto, desiderabile da tutti, fine di tutte le cose. Non sono tali nè il Piacere, nè la Scienza, non sono dunque il sommo Bene.

(8) Proposizione di questo sillogismo, colla spiegazione delle condizioni, o caratteri del sommo Bene.

(9) Assunzione. Queste condizioni o caratteri non sono nè nella Sapienza, nè nel Piacere. Ne deriva dunque una chiara conchiusione: che non sono il sommo Bene.

Prudenza, in disparte guardandola. *Pro.* In che modo si è detto da te? *So.* Che non si trovi la sapienza nella vita del piacere; nè il piacere nella vita della sapienza; facendo mistieri, se pur dee primieramente esser il bene in queste, ch'ei non abbia più bisogno di alcuna cosa; ma qualunque di queste due paresse bisognosa, non più oltre sarebbe il vero bene. *Pro.* Per certo nò. *So.* (10) Or vogliamo farne la prova in te medesimo? *Pro.* Al tutto. *So.* Rispondi adunque. *Pro.* Deh dì. *So.* Accetteresti tu, o Protarco, di menare tutta la vita piena di sommi piaceri? *Pro.* Perchè nò? *So.* O penseresti tu di aver più oltre bisogno di alcuna cosa, quando da te si tenesse questo perfettamente? *Pro.* In modo niuno. *So.* Or vedi, se a te sarebbe bisogno della prudenza, e dell'intelligenza, e d'un convenevole discorso, e dell'altre cose, qualunque fossero a queste congiunte; ma nè anche del vedere alcuna cosa ? *Pro.* E che ? Veramente ogni cosa arrei, avendo l'allegrarmi. *So.* Dunque così vivendo , in tutta la vita sempre tu ti allegreresti nelle grandissime voluttà . *Pro.* Sì veramente. *So.* Ma se tu non possedessi la mente, la memoria, la scienza, ed al tutto la opinione. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Primieramente necessario sarebbe che tu non conoscessi questo, se tu ti allegrassi, o nò; essendo voto d'ogni prudenza. *Pro.* Egli sarebbe necessario. *So.* E medesimamente non possedendo memoria sarebbe necessario che tu non ti ricordassi di averti allegrato alcuna volta; nè ti resterebbe alcuna memoria d'un piacere, che se ne cadesse incontinente; e privo della vera opinione, mentre ti allegrassi, non penseresti di allegrarti. Ancora privo della ragione, che per lo innanzi tu fossi per allegrarti no'l potresti discorrer; e meneresti una vita non d' uomo , ma di certo pleumone, cioè di sponga marina, ovver somigliante a quegli animali marini, i quali hanno le conche, E'egli ciò vero; o fuor di questo possiamo considerar noi in altra guisa? *Pro.* In qual guisa altrimenti ? *So.* E' egli forse da eleggersi da noi una vita sì fatta ? *Pro.* O Socrate, la presente ragione mi ha reso al tutto mutolo. *So.* Non si fermiamo , ti prego , qui; ma oggimai portando in mezzo quell'altra vita, cioè della mente, andiam considerando più oltre . *Pro.* Qual vita dì tu? *So.* (11) Dimmi, se alcun di noi eleggesse di viver in maniera, che possedesse la prudenza, la mente, la scienza, e la memoria tutta di tutte le cose; ma non fosse partecipe nè poco nè molto di niun piacere, nè di dolore; ma al tutto lontano se ne vivesse da ogni passione di tali cose. *Pro.* O Socrate, non mi pare che nè l'una, nè l'altra di queste vite sia da eleggersi da me; nè, com' io

(10) Illustrazione dell'assunzione con l'immagini, che rischiarano meglio la cosa: e prima intorno al Piacere prova , che infelice sarebbe quella vita nella quale il solo Piacere avesse luogo.

(11) Lo stesso insegna intorno alla Scienza : onde raccoglie , che nè l'una , nè l'altra cadono nell'ordine della felicità : e perciò dimostra seguirne, che si deve investigare una certa vita comune , e terza tra quelle due, nella quale collochiamo il sommo Bene.

io penſo, parerà mai ad altrui. *So.* Ma che, o Protarco, ſia della vita meſcolata d'ambedue, ridotta in una, e fatta comune? *Pro.* Dì tu col piacere, colla prudenza, e colla mente? *So.* Così, e tale io la mi dico. *Pro.* Veramente chiunque eleggerà piuttoſto queſta, che nè l'una, nè l'altra dell'antedette, e più oltre nè l'uno la deſidererà, e l'altro nò. *So.* Dunque intendiamo noi quello, che da queſto ne ſegua? *Prò.* Al tutto, che ſi ſono propoſte tre vite; delle due nè l'una, nè l'altra ſufficiente, o da deſiderarſi dagli uomini, o dagli altri animali. *So.* Or non è egli ciò oggimai chiaro d'intorno a queſte, che nè l'una, nè l'altra aveva il bene? Perciocchè ſarebbe perfetta, e baſtevole, e da eleggerſi da tutte le piante, e da qualunque degli animali, i quali poteſſero viver ſempre così: ma ſe alcun di noi n'eleggeſſe d'altra, eleggerebbe contro alla natura di quello, ch' è veramente da deſiderarſi; nè ciò ſarebbe ſpontaneamente, ma da ignoranza, e da certa inſelice neceſſità. *Pro.* Queſto pare che ſe ſtia così. *So.* Dunque egli è avviſo, ch'oggimai ſi ſia detto baſtevolmente, che non ſi convegna iſtimar la Dea di Filebo il medeſimo, che il bene. *Fil.* (12) Ma nè anco la tua mente, o Socrate, è il bene; ma terrà certo queſti errori. Peravventura sì, o Filebo, la mia: nondimeno non iſtimo già così della vera, e divina mente; ma sì bene, ch'ella ſe ne ſtia in altra maniera. In vero io non contendo, che ottegna la mente in queſta comune vita le prime parti; ma delle ſeconde è da veder quello, che noi facciamo: perciocchè e l'uno, e l'altro di noi peravventura addurremmo ragione di queſta vita comune; l'uno la mente, l'altro la voluttà; e così nè l'una, nè l'altra di queſte ſarebbe il bene. Ma peravventura alcuno iſtimerà, ch'egli ne ſia cagione dell'una, e dell'altra di eſſe: onde tanto più io contenderei d'intorno a ciò contro a Filebo, che in queſta promiſcua vita, qualunque finalmente ſia quello, che prendendo queſta vita ſi fà eleggibile, ed inſieme buono, non è piacere; ma mente più congiunta in parentela, ed a lei più ſimile; e ſecondo queſta ragione il piacere veramente non ſarebbe partecipe nè delle prime, nè delle ſeconde parti; ma ſarebbe lontano molto dalla terza ſorte; ſe da noi ſi dee preſtar al preſente alcuna ſede alla mia mente. *Pro.* Ma, o Socrate, egli è avviſo quaſi, che il piacere percoſſo dalle tue ragioni ſia oggimai gettato a terra: perciocchè è egli caduto dalla ſperanza della vittoria. Ma della mente, come pare, ſi ha egli a dire, ch' ella non ſi attribuirebbe la vittoria ſapientemente, patendo il medeſimo. Ma privato il piacere della ſeconda ſorte, al tutto omai ſarà ſprezzato dagli amanti di lui: conciosſiachè più oltre non parerà loro egualmente bello. *So.* Che adunque? Non ci giova egli il laſciarlo,

(12) Eſamina i rapporti della queſtione: ſi leva la prima palma della felicità al Piacere, ed alla Sapienza, per darſi a queſta terza coſa; alla quale però ſi avvicina più la Sapienza, che il Piacere; e perciò a queſta ſi deve la ſeconda palma per la ſua natura, e comunicazione più proſſima con la terza coſa.

lo, nè apportargli dolore con una esquisita esaminazione, e riprensione? *Pro.* Tu non dì nulla, o Socrate. *So.* Forse perchè io abbia detto alcuna cosa impossibile, che il piacere prenda dolore? *Pro.* Non per questo solamente; ma ancora perchè non sai, che alcun di noi non è per lasciarti partire, innanzichè non sarai venuto al fine di questo colla ragione. *So.* O quanto lunga orazione, o Protarco, è per dover esser questa, anzi malagevole quasi al presente: perciocchè egli è avviso, che faccia mistieri oltre le ragion antedette di alcuni altri dardi, se alcun si accosti per acquistar alla mente la seconda palma; e forse ne sono alcuni, ed i medesimi: dunque fa mistieri. *Pro.* In che modo nò? *So.* (13) Per la qual cosa ponendo di questo il principio, facciamo acquisto di lui cautamente, e distintamente. *Pro.* Quale principio dì tu? *So.* Distinguiamo ora tutte le cose, che sono nell'Universo in due modi, anzi in tre, se vuoi. *Pro.* In che guisa? *So.* Prendiamo alcuna cosa di quelle, che al presente sono state dette da noi. *Pro.* Quali? *So.* Dicevamo noi averci dimostrato Dio, delle cose, che sono, l'una esser lo infinito, l'altra poi il termine. *Pro.* Adognimodo. *So.* Per la qual cosa poniamo queste specie esser quelle due; ma la terza una mescolata dell'una, e dell'altra: nondimeno pajo molto ridicoloso, mentre mi affatico in dividere, e annoverare queste cose per specie. *Pro.* Che dì tu, o uomo dabbene? *So.* E mi pare che ancora ci sia bisogno del genere quarto. *Pro.* Di quale? *So.* Considera la cagione della vicendevole mescolanza di queste cose; e la porrai quarta, oltre alle tre. *Pro.* Dimmi, ti sarà più oltre mistieri di alcuna per quinta, atta al discerner alcuna cosa? *So.* Peravventura sì; nondimeno non al presente, come mi stimo: ma s' egli sarà bisogno, mi perdonerai, s' io seguo la quinta vita. *Pro.* Qual cosa il vieta? *So.* Dunque da principio di queste quattro quelle tre dividendo, e l'una, e l'altra delle due vedendo sparsa, e separata in molte, poscia congiungendole in uno, di nuovo sforziamoci di considerare in quanto e l'una, e l'altra di queste sia o una, o molte cose. *Pro.* Questo peravventura apprenderò, se lo mi dirai più chiaramente. *So.* Le due cose, che sono state proposte, dico esser l' una lo infinito, l'altra il finito: ma che lo infinito in un certo modo

(13) Volendo dimostrare l'ampiezza, e la potenza di quella terza cosa, la forza della quale è felicemente sparsa sopra tutte le cose create (vale a dire di Dio Creatore, e conservatore di tutte le cose) chiaramente la separa dalle cose create. Stabilisce dunque tre generi delle cose: l'infinito, cioè la materia prima delle cose, che chiama Regione, e Sede (χώρα, ἢ ἕδρα) dalla quale tutte le cose variamente nascono; e di questa tratta diffusamente nel Timeo: il finito, cioè le specie distinte ed efficaci delle cose attribuite alle nature delle cose: e le cose stesse, che da quelle veramente esistono, che si fanno, e che sono; le quali egli chiama generazione ovvero essenza mista, e fatta. Dice che questi due generi servono alla causa, in quanto sono cause naturali ministre di Dio. Chiama il quarto genere Creatore, e chiaramente lo eccettua dagli altri tre generi; per significare, che Dio crea le cause naturali, e le rende efficaci, essendo egli la causa vera, ed efficiente. Dopo avere indicate queste cose generalmente, non ci rincrescerà esaminarle in particolare.

modo ſia molte coſe, sforzerommi di dimoſtrarlo; portandoſi poi il finito ad altro tempo. *Pro.* Portiamolo. *So.* Attendi adunque, eſſendo difficile, e maſſimamente dubbioſo quello, ch'io ordino a conſiderare; nondimeno attendi. (14) E prima conſidera intorno a quello, ch'è più caldo, e più freddo, ſe tu ritrovi alcun termine in eſſi; o ſe il più, ed il meno, mentre abitano, non permettano, che ſi faccia fine: perciocchè poſtovi il fine, eſſi finirebbono ancora. *Pro.* Tu parli il vero. *So.* Ma veramente confeſſiamo ſempre, che nel più caldo, e più freddo vi ſia il più, ed il meno. *Pro.* Certo sì. *So.* Dunque ci moſtra ſempre queſta ragione, eſſer lontano il fine da quelli; e concioſſiachè ſiano ſenza fine adognimodo, ſi fanno infiniti. *Pro.* Al tutto, o Socrate. *So.* Deh, o amico Protarco, tu hai penſato bene, e ci hai ricordato, che queſta voce grandemente, e queſta voce a bell' agio, ch' ora diceſti, hanno la medeſima forza col più, e col meno: perciocchè ovunque ſono, non laſciano, che ciaſchuna coſa ſia partecipe di quantità; ma in tutte le azioni apportando il più veemente del più rimeſſo, e vicendevolmente il più rimeſſo del più veemente, fanno il più, ed il meno, e cancellano il quanto: concioſſiachè quello, che ſi è detto al preſente, non avendo rovinato il quanto, ma laſciato, ch'egli, e la mediocrità entraſſero nella ſede del più, e del meno, e del grandemente, e dell'a bell'agio, ſi partono eſſi dal luogo, nel quale ſi ritrovavano; non eſſendo per eſſer nè più caldi, nè più freddi, ſe riceveſſero il quanto: perciocchè medeſimamente anderebbe innanzi, nè più oltre ſi fermerebbe il più caldo, ed il più freddo; ma ſe ne ſtarebbe il quanto, e ceſſerebbe d'andar innanzi. Dunque oggimai ſecondo queſta ragione il più caldo, ed il contrario inſieme ſi ſarebbono infiniti. *Pro.* Così pare, o Socrate; nondimeno, come tu ſteſſo hai detto, non ſi poſſono queſte coſe apprender agevolmente: ma peravventura ridette ancora un'altra fiata dimoſtreranno parimente, che ſi accordino inſieme e chi addimanda, e chi riſponde. *Po.* Tu dì bene, ed in cotal guiſa ſi dee tentar di fare. Ma guarda pure, ſe noi accetteremo queſto ſegno della natura dell'infinito, affine che traſcorrendoſi per ciaſcuna, coſa non ti-

(14) Spiegazione del Finito, e dell' Infinito nelle coſe naturali: Vi è in natura una coſa comune, la quale è variamente circoſcritta e definita dai termini, e dalle ragioni del più, e del meno, dimodochè d'infinita finita divenia; illuſtra queſto con eſempj. E' ſenza dubbio tanto certo ed evidente, quanto è certa ed evidente la ſteſſa natura, che nella natura ſi dà una qualche infinita forza prima, e comune materia di tutte le coſe: certo è ſimilmente, che ſi danno i limiti determinati delle coſe, cioè la propria e particolare ſpecie di cadauna coſa, nella univerſità delle coſe: per fine è egualmente certo, che da quei ſemi hanno la eſiſtenza tutte le coſe. Laonde da quello infinito, e finito naſce un terzo genere, ch'egli chiama generazione limitata, vale a dire le coſe ſteſſe, che veramente eſiſtono. Queſta è la eſſenza, che chiama una terza coſa. Così l'infinito diventa uno, circonſcritto frà i cancelli del più e del meno, per la forza ed efficacia del finito; e da quelli naſce la prole numeroſiſſima delle coſe, cioè tutte le coſe, che vi ſono in queſto Teatro dell' Univerſo.

riamo troppo in lungo la orazione. *Pro.* Quale dì tu? *So.* Qualunque cose, lequali pajono a noi farsi secondo il più, ed il meno, e secondo il più veemente, ed il più rimesso, ed il troppo, ed alcune cose sì fatte sono da ridursi tutte nel genere dell' infinito, come dianzi abbiamo detto; affermando, che faccia mistieri che si riducano tutte le cose in uno, le quali sono divise, e disperse, e significhino secondo una virtù una natura; se tu te l'arricordi. *Pro.* Me lo ricordo. *So.* Dunque quello, che non riceve punto cose sì fatte, ma le contrarie tutte a queste; primieramente lo uguale, e la ugualità, e dopo l'uguale il doppio ancora, e tutto quello, ch'è il numero per rispetto al numero, o la misura rispetto alla misura: queste cose tutte riferendo noi al fine, dimmi, parerebbe egli che facessimo noi bene; o come dì tu? *Pro.* Benissimo, o Socrate. *So.* Ciò in cotal guisa se ne sta egli. (15) Della terza cosa poi d'ambedue mescolata, qual idea diremo noi, ch'ella si abbia? *Pro.* Questa, com' io penso, tu mi dirai. *So.* Anzi Dio, se un qualche Dio favorevole esaudisse le mie preghiere. *Pro.* Dunque prega, e contempla tu. *So.* Contemplo, e mi è avviso, che un qualche Dio amichevolmente favorito mi abbia. *Pro.* In che modo dì tu questo, e di che congettura ti servi? *So.* Il dirò chiaramente; ma tu stanne con gli orecchi attenti. *Pro.* Dì pure. *So.* Per certo noi dicevamo poco fa, che fosse alcuna cosa più calda, e più fredda: non è egli così? *Pro.* Per certo sì. *So.* Aggiugni appresso più secca, e più umida, più, e meno, più veloce, e più tarda, maggior, e minore, e finalmente quantunque cose abbiamo posto dianzi della natura, la qual riceve il più, e il meno in uno. *Pro.* Forse dì tu la natura dell' infinito? *So.* Essa dico io. Poscia mescola con lei da qui innanzi quella progenie di esso termine. *Pro.* Quale? *So.* Quella, la quale, conciossiachè ci convenisse ridur in uno, così come avevamo unito quella dell' infinito, non ancora l'abbiamo unita; ma peravventura farai ora il medesimo: perciocchè unite ambedue queste, quella terza incontinente si manifesterà. *Pro.* Quale dì tu, ed in che guisa? *So.* La progenie dell'uguale, e del doppio, e qualunque altra fa cessare i contrarj tra loro, che si ritrovano diversamente; ed imponendo loro il numero li fa commensurabili, e concordi. *Pro.* Intendo: perciocchè mi è avviso, che tu dica, se queste insieme fi mesco-

(15) Spiega il quarto genere, ch'è potentissimo, e causa veramente efficiente di tutte le cose, la quale introduce la simmetria, la concordia, e la retta comunicazione in tutte le cose, cioè quell'ordine maraviglioso, pel quale tutte le cose esistono con una efficace bellezza. Illustra questo con esempj, e come in cosa di grandissimo momento, invoca Iddio, il quale certamente intende col nome del quarto genere. Lo chiama genere operatore, e causa creatrice, e lo eccettua dal numero delle cose create. Col nome poi di eguale, e di doppio intende la maravigliosa proporzione, che regna nelle varie forme delle cose create; dimodochè in una moltiplicità così grande vi è grandissima concordia. Di questo quarto genere, cioè della causa efficiente di tutte le cose dirà anco dopo, e la chiamerà mente, o anima del tutto.

mescolassero, che sarebbono per avvenire certe generazioni in ciascheduna di esse. *So.* E mi par bene. *Pro.* Dì adunque. *So.* (16) Or nelle malattie una retta comunicanza di queste cose non partorì ella la natura della sanità? *Pro.* Adognimodo. *So.* Ma nell'acuto, e nel grave, e nel veloce, e nel tardo, essendo infiniti, forse essi insieme accompagnati non fecero il termine, e resero perfettissima tutta la Musica? *Pro.* Eccellentemente. *So.* (17) Più oltre portata al freddo, ed al caldo, levò loro quello, che si dice molto, ed infinito, e misurati li rese, e proporzionati. *Pro.* Perchè nò? *So.* Da queste cose infinite, e finite insieme mescolate, derivarono le stagioni dell' anno, e qualunque cose son belle. *Pro.* Per certo sì. *So.* (18) Oltreciò lascio da parte altre cose infinite, come la bellezza, e la fortezza, colla sanità; negli animi ancora molte altre cose, e bellissime: perciocchè, o Filebo buono, considerando questa Dea la tumidezza, e tutta la malattia mancar d'ogni termine di piacere, e di riempimento, messe a queste dinanzi la legge, e l'ordine, che hanno il termine: la quale tu dì macchiarsi, e rovinarsi in cotal guisa; ed io in contrario salvarsi. (19) Ma, o Protarco, che te ne pare? *Pro.* Secondo la mente mia, questo mi pare essersi detto eccellentemente. *So.* Dunque da me si sono queste tre cose dette, se tu ti avvedi. *Pro.* Or mi è egli avviso d' intenderle: perchè a me pare che tu dica, che l' una cosa sia lo infinito, la seconda il termine nelle cose, che sono; ma quello, che tu ti voglia dire quella terza, non lo intendo troppo bene. *So.* O uomo maraviglioso, la moltitudine della generazione del terzo ti ha reso stupido, benchè e lo infinito diede molti generi, i quali nondimeno segnati col genere del più, e del contrario, parvero un solo. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Nulladimeno nè il termine conteneva molti, nè si sdegnavamo com' egli non fosse uno per natura. *Pro.* Perciocchè in che modo? *So.* In modo niuno. Ma dicono, ch'io dico il terzo esser questo solo, qualunque egli nasce da quelli, cioè la generazione nell' essenza dalle misure fatte col termine. *Pro.* Ho inteso. *So.* Più oltre fa mistieri che si consideri, quale abbiamo detto che sia il quarto; e siane la considerazione comune: però vedi, se'l paja a te necessario, qualunque cosa si fa, farsi lei per alcuna cagione. *Pro.* A me par certo così: avvegnachè in qual guisa si farebbe senza questa? *So.* (20) Dunque la natura dell' efficiente è nel nome solo differen-

te

(16) Esempio di quella simmetria nella sanità.
(17) Nelle stagioni.
(18) Applica dottamente queste cose alla questione proposta intorno al Piacere; del quale altro è proporzionato, altro sproporzionato, e sconcio.
(19) Posata opportuna, e necessarissima in un argomento oscuro, fatta col ripetere le cose spiegate. Questa non è una superflua battologia, ma un' accomodata illustrazione.
(20) Chiara spiegazione del quarto genere, che chiama causa, ed efficiente, e chiaramente lo eccettua dal numero delle cose create, ed anco delle cause naturali,

che

te dalla cagione; e l'efficiente, e la cagione si chiameranno ben uno. *Pro.* Rettamente sì. *So.* Anzi ciò, che si fa, e si crea, saranno nel nome solo differenti: o come ti par egli? *Pro.* Così. *So.* Dunque precede forse sempre l'efficiente secondo la natura; e quello, che si fa, mentre si fa, il segue egli? *Pro.* Al tutto. *So.* Dunque non è lo stesso la cagione, e quello, che serve alla causa con fine di generazione; ma cosa diversa. *Pro.* Qual cosa il vieta? *So.* Dunque e le cose che si fanno, e da cui si fanno, ci hanno dato tutti tre i generi. *Pro.* Sì. *So.* Ma di tutti questi poniamo artefice il quarto, ed il chiamiamo causa, come abbastanza manifestata diversa da quelli. *Pro.* Diciamolo sì. *So.* Nondimeno conviene, essendosi separati quei quattro generi, che annoveriamo quelli ad uno ad uno, affine che meglio di ciascheduno si arricordiamo. *Pro.* Veramente. *So.* Dunque dico il primo lo infinito, il termine il secondo, il terzo l'essenza di questi mescolata, e generata, il quarto la cagione della mescolanza, e della generazione: forse pare a te che in ciò da me si prenda errore? *Pro.* Come? *So.* (21) Deh qual orazione dee esser dopo la nostra; e che volendo noi siamo qui pervenuti? Non era egli questo? Cercavamo veramente, se si attribuissero le seconde al piacere, o alla prudenza: o non è egli così? *Pro.* Anzi sì. *So.* Poichè abbiamo ciò in questa maniera distinto, non giudicheremo noi meglio cui sia da dare la prima, ed a cui la seconda palma della vittoria intorno a quelle cose, che dianzi dubitammo? *Pro.* Perayventura. *So.* Or abbiamo posto vincitrice la vita mescolata col piacere, e colla prudenza: era egli così? *Pro.* Sì. *So.* Dunque quale, e di che sorte sia questa vita, in un certo modo la vediamo. *Pro.* La vediamo veramente. *So.* Ed istimo che saremo per dire, ch'ella sia parte del genere terzo: perciocchè la mescolata non è di certe due cose, ma di tutti gl' infiniti dal termine legati. Per la qual cosa questa vita vincitrice si farebbe bene parte di lei. *Pro.* Anzi benissimo.

che sono del tutto create da Dio. Poichè altro è essere causa creatrice, altro essere causa servente alla generazione, come sono le cause seconde; non cause ma concause, e cooperatrici, del ministero delle quali Dio si serve, come dice nel Timeo.

(21) Premette opportunamente queste cose, acciocchè la prolissità della disputa non cagioni oscurità, diligentemente insegna con qual consiglio e fine le abbia dette, e con qual occasione sia nato questo discorso. Avendo già insegnato, che non si deve in alcun modo il primo luogo nè al Piacere, nè alla Scienza, ma a quella terza cosa, dalla qual nasce una certa vita comune mista di Piacere, e di Scienza; mostra doversi ora cercare qual sia quella moltiplice, e vasta economia del Bene. Imperocchè Platone insegna, che in questa sola terza cosa consiste tutta la felicità, perchè questa stessa si mescola variamente in tutte le cose, siccome a suo luogo chiaramente insegnerà; e perciò in questa mistione di felicità non solamente si dovrebbe investigare il secondo luogo, ma il terzo, ec. Col nome di quella terza cosa, siccome ho detto, intende senza dubbio Iddio, il quale a tutte le cose dà non solamente l'essere, ma ancora il ben essere; ed è causa della loro eccellenza. Nell' Universo numera per prima forma del Buono quella eccellente simmetria, della quale e tratta, e trattera dipoi: applica però diligentemente la cosa alla Scienza ed al Piacere, per le quali sostiene sollecitamente essere stato introdotto questo ragionamento. Perciò premette, che deve sollecitamente trattare del Piacere, e della Scienza, e così si prepara la strada ad un nuovo ragionamento.

nissimo. *So.* Stiano le cose così. Or, o Filebo, quella tua dolce, e semplice vita a quale degli antedetti generi si stimerà egli che ragionevolmente pertegna? Ma rispondimi così, innanzichè tu la ti difinisca. *Fil.* Di pure. *So.* Il piacer, ed il dolore hanno essi termine, o sono piuttosto del genere di quello, che prende il più, ed il meno? *Fil.* Di quello, o Socrate, che riceve il più: perciocchè nè il piacer tutto il bene sarebbe, se per sua natura non si ritrovasse infinito, e rispetto alla moltitudine, e rispetto a quello, ch' è il più. *So.* Ma nè ancora, o Filebo, sarebbe ogni male dolore. Sicchè dobbiamo al presente considerare cert' altra cosa, ch'è la natura dell' infinito, come da lei si dia a' piaceri alcuna parte di bene. Perciocchè siane quella tua vita di queste cose indeterminate. Ma, o Protarco, e Filebo, in qual piuttosto di queste due ponendo noi la prudenza, e la scienza, e la mente, non saremo empj; non essendomi avviso, che sarebbe picciolo il pericolo, se noi fossimo per avere il nostro intento, o nò intorno a quello, ch' ora si addimanda? *Fil.* O Socrate, tu innalzi il tuo Dio. *So.* E tu, o amico, la tua Dea; nondimeno hassi a dir da noi quello, che si ricerca. *Pro.* O Filebo, Socrate parla bene, e perciò se gli dee ubbidire. *Fil.* Dunque, o Protarco, hai eletto tu di parlar per me? *Pro.* Sì; nondimeno quasi ne dubito al presente; e pregoti, o Socrate, che tu ci voglia esser profeta, affinè che fuori del canto non diciamo alcuna cosa, commettendo errore d' intorno al contenditore. *Fil.* (22) E' da ubbidirti, o Protarto, non comandandosi da te alcuna cosa difficile. *So.* Per certo, che lodando io, come Filebo dice, ti ho turbato scherzando, addimandandoti di qual genere fossero la mente, e la scienza. *Pro.* Al tutto, o Socrate. *So.* Nondimeno agevolmente: perciocchè tutti i saggi si accordano così innalzando se stessi, (23) come che sia a noi la mente Re del Cielo, e della Terra; e peravventura parlano bene; e se vuoi, consideriamo il genere di lei più diffusamente. *Pro.* O Socrate, dì secondo il tuo volere, senz' aver paura alcuna di lunghezza: conciossiachè tu non sia per dover essere molesto. *So.* Tu hai detto bene. Dunque interrogando diamo quinci principio. *Pro.* In che modo? *So.* Se, o Protarco, si ha egli a dire, che si regga quest' Universo tutto da certa forza irrazionale, temeraria, e fortuita; o (24) incontrario si governi con cert'

(22) Dell' origine della Scienza, la quale egli dice nascere dalla mente divina, ed esserle più congiunta che il Piacere; questo principalmente appartiene alla principale questione, cioè a chi si debba attribuire il secondo luogo.

(23) Per provare, che la intelligenza, o la mente ch'è in noi, nasce da quella mente Divina (e con premura accenna ch' egli per mente Divina intende la stessa, che poco fa aveva chiamata quarto genere, causa creatrice della generazione, della mescolanza, della retta comunicazione) in primo luogo eccellentemente insegna, che la mente di Dio veramente esiste, e governa saggiamente l' Universo.

(24) Secondo la sentenza degli antichi: che la Provvidenza di Dio veramente governa in questo Universo; non già va vagando la cieca fortuna. E dice che avere tale opinione è cosa empia.

cert' ordine di mente, e di mirabil ſapienza, così come ſentirono i maggiori noſtri? *Pro.* Non vi è niun paragone, (25) parendomi coſa profana quello, che ora tu dì; ma il dire, che tutte queſte coſe con la mente ſi adornino, ha egli certa ſentenza degna della bellezza del Mondo, e del Sole, e della Luna, e delle altre Stelle, e finalmente di tutto il circuito celeſte; nè io ardirei mai di queſte coſe altrimenti parlarne, e ſentirne. *So.* Dunque vuoi tu, che quello, che dagli antichi è ſtato affermato, ancora noi il confeſſiamo? Cioè, che queſte coſe ſe ne ſtiano in cotal guiſa; nè ſolamente faccia miſtieri che ſi dicano ſenza pericolo le coſe ſtraniere; ma ancora inſieme con eſſo loro ſottentriamo al pericolo, facendoci partecipi del biaſimo, ſe alcuna volta alcun uomo duro, e veemente diceſſe, che queſte coſe ſi ritrovaſſero sì, ma ſenza ordine? *Pro.* Come no'l vorrei io? *So.* (26) Deh adunque contempla quello, che ſegue. *Pro.* Dì pure. *So.* Noi vediamo eſſer nel componimento il fuoco, l' acqua, lo ſpirito, e la terra; le quali ſono intorno alla natura de' corpi di tutti gli animali, come dicono coloro, che travagliano nella fortuna. *Pro.* Sì certo: perciocchè in queſti ſermoni veramente per l' ambiguità ondeggiamo. *So.* Dunque ricevi queſto di ciaſcuna di quelle coſe, le quali ſono appreſſo di noi. *Pro.* Quale? *So.* Che qualunque di queſte appreſſo noi è picciola, e vile, nè in verun modo ſincera, ed intiera, nè tiene una virtù degna della natura ſua; il che in una conſiderando, tu iſtimerai il medeſimo in tutte le altre. Come il fuoco, egli è appreſſo noi, ed è ancora nell'Univerſo. *Pro.* E' sì. *So.* Or è queſto noſtro fuoco picciolo, debole, e vile; ma maraviglioſo quello, ch' è nell' Univerſo per la quantità, e per la bellezza, e per tutta la virtù, che appartiene al fuoco. *Pro.* E' troppo vero ciò, che tu dì. *So.* O sì fa egli il fuoco di tutto il Mondo, ſi nodriſce, e ſi guida dal noſtro fuoco; o incontrario da quello il mio, ed il tuo, e tutto quello del rimanente degli animali? *Pro.* Ciò non è degno di riſpoſta. *So.* Bene. Il medeſimo ancora ſtimo, che tu dirai della terra, che ſi ritrova negli animali, e di quella dell' Univerſo; e delle altre coſe tutte, che poco innanzi ho addimandato, riſponderai tu così. *Pro.* Perchè chi altrimenti riſpondendo parerebbe ſaggio? *So.* Niuno quaſi; ma oggimai attendiamo al rimanente. In vero guardando noi tutte le

coſe

(25) Secondo argomento, eſſer degno dell'ampiezza di queſto riguardevole Teatro, e della viſta di coſe sì grandi, che vi ſia una Provvidenza, dalla quale ſieno ſaggiamente governate.

(26) Terzo argomento, ovvero illuſtrazione del ſecondo in queſto modo. Il noſtro corpo è compoſto di alcuni elementi più tenui, e vili dell' Univerſo: imperocchè vi ſono nell' Univerſo degli elementi puri; ma i noſtri corpi ſono compoſti dalle parti più vili, e meno pure degli elementi, e queſta ipoteſi prima accuratamente inſegna. Il noſtro corpo però ha biſogno dell'anima che lo regga. Quanto aſſurdo pertanto ſarebbe lo ſtimare, che queſto sì grand'edificio dell' Univerſo non ſia retto da una qualche Mente, e Sapienza? Raccoglie dunque, che queſto Mondo è efficacemente governato dalla mente, e dalla Sapienza di Dio.

cose ora dette in uno composte, lo abbiamo chiamato corpo. *Pro.* Certo sì. *So.* Il medesimo ricevi ancora di questo, il quale chiamiamo Mondo: perciocchè per la medesima cagione egli è corpo, essendo delle medesime cose composto. *Pro.* Tu parli bene. *So.* Dimmi, se da questo corpo si nodrisce al tutto il nostro corpo; o incontrario egli dal nostro viene nodrito, e prese, e tiene qualunque cose, le quali poco fa raccordato abbiamo. *Pro.* Nè quest' altra ancora, o Socrate, è degna d' interrogazione. *So.* Ma che? L'altra sarebbe ella forse degna; o come dirai tu? *Pro.* Di quale? *So.* Non diremo noi, ch'abbia anima il corpo nostro? *Pro.* Manifesto è. *So.* O amico Protarco, donde l' arebbe egli presa, se il corpo dell' Universo, il quale contiene le medesime cose, ed ancora del nostro migliori, non fosse animato? *Pro.* Chiaro è, che non d' altronde. *So.* Perchè non è da stimarsi, o Protarco, che quelle quattro cose, come il termine, e lo infinito, il comune, ed il genere della causa, che si ritrova il quarto in tutti, e dà a quello, che si ritrova presso di noi l'anima, ed il corpo; che fa l' ombra, ed indebolito il corpo vi apparecchia la medicina, ed altre cose in altre mette insieme, e medica; si chiamino tutta, e d' ogni sorte sapienza: e conciossiachè queste medesime cose si ritrovino in tutto il Cielo, e nelle parti grandi di lui, le quali sono più pure, e più eccellenti; nondimeno in esse non si sia ritrovata la natura delle cose eccellentissime, e preziosissime. *Pro.* Ciò in niun modo non potrebbe star egli. *So.* Dunque se non è questo, quella ragione più oltre seguitando diremmo meglio (il che molte volte abbiamo detto) far residenza lo infinito assai nell' Universo; ed esservi sempre presto un termine sufficiente, e una nobil cagione ornante, e disponente gli anni, le stagioni, i mesi; mente, e sapienza appellata meritamente. *Pro.* Meritamente sì. *So.* Nondimeno la sapienza, e la mente non si sarebbono mai senza l'anima. *Pro.* Non mai certo. *So.* Dunque nella natura di Giove tu confesserai, che vi si ritrovi per la virtù della causa un'anima regia, ed una regia mente; e negli altri altre cose belle medesimamente, come piace a qualunque di loro, che il si dica. *Pro.* Certo sì. *So.* Non pensar, o Protarco, che questo sermone indarno sia stato detto da noi: conciossiachè egli ajuti l' opinion di coloro, i quali dimostrarono già esser la mente presidente a tutto il Mondo. *Pro.* Ajuta certo. *So.* (27) Ma alla mia dimanda dà ella risposta, che la mente è certa progenie di quella causa, la qual si dice cagione di tutte le cose, e la qua-

(27) Conchiusione: che la mente, e la scienza umana comunica con la mente di Dio; vale a dire, è congiunta con quella terza cosa, che si cercava per costituire la felicità: e perciò meglio si deve alla Sapienza il secondo luogo, che al Piacere: lo che accenna di aver detto di sopra sommariamente. Dice dunque, che il genere, dal quale trae l'origine la mente umana, è la mente Divina, cioè quella vera causa di tutte le cose: e questo apparteneva alla spiegazione della vera origine della Scienza.

le è una certa cosa di quelle quattro, che sono state raccontate. Dunque tu tieni omai la nostra esposizione. *Pro.* Tengola, e bastevolmnte; benchè rispondendo tu lo stesso innanzi, io non lo intesi. *So.* Alcuna volta, o Protarco, si fa lo scherzo certa relassazione di studio. *Pro.* Tu hai detto bene. *So.* Ora dunque, o amico, di qual genere sia ella, e qual virtù si abbia, quasi mediocremente si è dichiarato da noi. *Pro.* Adognimodo. *So.* Anzi che simigliantemente si fè dianzi manifesto il genere del piacere. *Pro.* Certamente. *So.* Ricordiamoci omai di queste cose intorno ad ambedue; che la mente era la causa congiunta, e quasi di questo genere; ma il piacer infinito, e di quel genere, il quale per sua natura non contiene in sè stesso nè il principio, nè il mezzo, nè il fine, nè alcuna volta il contenirà. *Pro.* Perchè non vuoi che se lo ricordiamo? *So.* (28) Per la qual cosa fa mistieri che si consideri per lo innanzi in che si ritrovi l'uno, e l'altro di questi; e perchè si fan essi passione, qualora si fanno; e così come abbiamo investigato primieramente il genere del piacere, così e questo al presente intorno a lui ricercheremo primieramente; nondimeno non possiamo esaminar bastevolmente il piacere dal dolore disgiunto. *Pro.* Se così fa mistieri, che noi camminiamo, in cotal guisa seguasi da noi. *So.* Dunque dimmi, pare a te il medesimo, che pare a me intorno alla generazione di questi? *Pro.* Qual è questo? *So.* (29) Pare a me che il dolore, ed il piacere si facciano secondo la natura nel genere comune. *Pro.* Questo comune, o amico Socrate, arricordaci, ti prego, qual di quelle cose, che dianzi sono state distinte, tu voglia, ch' egli significhi. *So.* O uomo maraviglioso, farò questo secondo il mio potere. *Pro.* Tu hai detto bene. *So.* Dunque intendiamo comune quello, che delli quattro abbiamo annoverato per terzo, il quale tu dicevi dopo lo infinito, ed il fine; nel quale ponevi la sanità, e, com'io penso, ancora l'armonia. *Pro.* Tu hai detto bene. *So.* Ma ora attendi massimamente. *Pro.* Dì pure. *So.* Dunque dico, che sciolta l'armonia negli animi, in quel tempo insieme si faccia lo scioglimento della natura, e la generazion de' dolori. *Pro.* Tu dì cosa molto verisimile. *So.* Di nuovo accordata l'armonia, e restituita nella propria natura di lei, si dee dire, che si faccia il piacere; se pure le grandissime cose son da concludersi con poche parole. *Pro.* In vero io stimo, Socrate, che tu dica bene; nondimeno è da sforzarsi

in

(28) Così passa a trattare diffusamente del Piacere, cioè della origine, e delle varie forme di esso. E poichè la dottrina dei contrarj è una sola, perciò dovendo trattar del Piacere, fa menzione ancor del Dolore.

(29) Pone per genere del Piacere, e del Dolore la generazione, della quale ha trattato di sopra. Laonde definisce il Piacere uno stato congruente di quella generazione: ed il Dolore uno scioglimento del medesimo stato.

in eſprimer le medeſime coſe più chiaramente. *So.* (30) Dunque le coſe vulgari, e notiſſime ſono agevoliſſime da intenderſi. *Pro.* Quali ſon queſte? *So.* La fame è ella ſcioglimento, e dolore? *Pro.* E' sì. *So.* Ma il mangiare fattoſi di nuovo rep'ezione è piacere. *Pro.* Così sì. *So.* La ſete ancora corruzione, ſcioglimento, e dolore; ma piacer la virtù, che di umor riempie quello, che ſi fè arido. Più oltre dolore la ſeparazione, e diſſoluzione fatta contro la natura per certo caldo; ma piacere la reſtituzione, e la refrigerazione ſecondo la natura. *Pro.* Al tutto. *So.* La congelazione ancora dell'umor fatta col freddo contro la natura dell'animale è dolore; in contrario liquefacendoſi l'umido, e ritornando nello ſteſſo, la ſtrada, che ſi fa ſecondo la natura, ſi è piacere. E conſidera ſommariamente, ſe paja a te mediocre queſto parlare, che qualora ſi corrompe la ſpecie animata, generata (come da noi ſi diſſe dianzi ſecondo la natura) dall' infinito, e dal termine, ſia dolore una cotal corruzione; ma la ſtrada, ed il ritorno di tutti alla loro eſſenza, ſi chiami da noi piacere. *Pro.* Così ſia, parendomi ciò molto veriſimile. *So.* Dunque poniamo queſta una ſpecie di piacer, e di dolore, in ambedue queſte paſſioni. *Pro.* Pongaſi ella. *So.* (31) Dunque poni di eſſa anima nell' eſpettazione di queſte paſſioni, l'una eſſer quello, che ſi ſpera innanzi a' piaceri, ſoave ed ardita; l'altra eſſer quello, che va innanzi a' dolori, pauroſa, e doloroſa. *Pro.* Dunque vi è queſt' altra ſpecie di piacer, e di dolore dell'anima, che ſi fa ſenza il corpo per la eſpettazione. *So.* Tu hai inteſo bene: perciocchè (come mi detta la mia opinione) quando gli uni, e gli altri ſi fanno ſinceri, e non ſi meſcolano inſieme, cioè il piacer, ed il dolore; diſcerneremo chiaramente (32) ſe tutto il genere delle voluttà ſia da abbracciarſi, o ciò piuttoſto da attribuirſi ad alcun degli antedetti generi; e ſe convegna al piacer, ed al dolore, o al caldo, ed al freddo, ed alle altre sì fatte coſe, che alcuna volta ſiano da amarſi, ed altra volta nò, come quelli, che non ſiano beni, ma tali, che alcuna fiata ricevano la natura de' beni. *Pro.* Tu dì beniſſimo, che faccia miſtieri che in cotal guiſa s'inveſtighi ciò, che ora ſi cerca. *So.* Dunque primieramente vediamo inſieme queſto, s'egli è vero quello, che ſi dice, corrotti quelli, ſeguirne il dolore; ma ſalvati, il piacere. Di quelli poi, che non ſi corrompono, nè ſi ſalvano, conſideriamo, qual abitudine allora faccia miſtieri che ſia in ciaſcheduno degli animali, quando il ritrovino così. (33) Per la qual coſa con l'animo attento

Mmm 2 riſpon-

(30) Enumera varie ſpecie del Piacere, e del Dolore: la prima ſpecie del Piacere è la conſervazione dell'animato: la prima ſpecie del Dolore è la corruzione del medeſimo; e queſto inſegna con eſempj.

(31) Seconda ſpecie del Piacere. La eſpettazione della ſola anima ſenza il corpo.

(32) Che il Piacere altro è buono, altro è cattivo.

(33) Di quello ſtato di vita ch'è immune, e libero da ogni cupidità, cioè è privo e di Piacere, e di Dolore. Dice che queſto ſtato di vita cade nel Sapiente, il quale dice eſſere *ſenza paſſioni* (ἀπαθῆ). Tale è la vita degli Dei.

detto, esser occulto all'anima quando si ritrova senza passione de'movimenti del corpo, il che ora tu chiami obblivione, nominala insensibilità. *Pro.* Ho inteso. *So.* Ma quando l'anima, ed il corpo si trovano comunemente in una passione, e si muovono comunemente; non parleresti fuori di proposito, chiamando senso questo movimento. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Dunque ora apprendasi da noi quello, che vogliamo chiamar senso. *Pro.* Perchè nò? *So.* Or se alcuno dicesse, che la memoria fosse conservazione di senso, la direbbe bene secondo la mia opinione. *Pro.* Bene sì. *So.* (35) Or confessiamo noi, oppur nò, che sia differente la reminiscenza dalla memoria? *Pro.* Peravventura. *So.* Non in questo peravventura? *Pro.* In che? *So.* Qualora ripiglia quello l'anima senza il corpo in sè stessa, il che alcuna fiata patì col corpo, e lo considera; allora noi diciamo, ch'ella si arricordi: non è egli così? *Pro.* Anzi sì. *So.* Più oltre quando perduta lei la memoria, o del senso, o della disciplina, dipoi revoca quella in sè stessa di nuovo; tutte queste ancora chiamiamo memorie, e reminiscenze. *Pro.* Tu parli bene. *So.* Ma ciò è quello, per cui cagione tutto questo si è detto. *Pro.* Che cosa? *So.* Che non prendiamo massimamente, e manifestamente il piacer dell'anima senza il corpo, ed insieme la concupiscenza: perciocchè con questo ambedue queste cose pare che si dichiarino. *Pro.* (36) Dunque, o Socrate, diciamo il rimanente. *So.* Molte cose, com'egli è avviso, convengono considerarsi da chi vuol investigare l'origine del piacere, e tutta la forma di lui: perciocchè ed ora pare che innanzi si abbia da apprender quello, ch'egli sia, ed ove si faccia la concupiscenza. *Pro.* Consideriamo dunque, perciocche non perderemo niente. *So.* Anzi, o Protarco, quando arremo ritrovato quello, che al presente cercavamo, perderemo alcuna cosa intorno a queste, cioè la dubitanza di esse. *Pro.* Quanto bellamente hai ciò ripigliato! Ma tentiamo di dire ciò, che segue. *So.* Dunque abbiamo noi ora detto, che siano la fame, e la sete, e molte cose di cotal sorte alcune concupilcenze? *Pro.* Sì. *So.* Or a che risguardando, che sia lo stesso, chiamiamo noi con un sol nome queste cose in cotal guisa differenti molto? *Pro.* O Socrate, per Giove non è egli peravventura agevole da dirsi; nondimeno il si dee dire. *So.* Dalle medesime cose di nuovo diamone incominciamento. *Pro.* Da quali? *So.* Diciamo noi forse, che si abbia sempre sete di alcuna cosa? *Pro.* Il diciamo sì. *So.* Questo poi è egli l'esser vuoto? *Pro.* Sì certo. *So.* Dunque è forse la sete concupiscen-

za

(35) Differenza tra la Memoria, e la Reminiscenza (τῆς μνήμης, ϗ τῆς ἀναμνήσεως.) Insegna perchè abbia dette queste cose; appena e nemmeno appena può avvenire, che si dia Voluttà senza il corpo.

(36) Illustrazione della natura, e della origine del Piacere. Prima affezione di esso: che si danno alcuni piaceri dell'anima, i quali cadono nell'anima col ministero della memoria. Tutte queste cose si devono confrontare con quello che dice Aristotele nel lib. 10. dell'Etica nei primi capi.

za? *Pro.* E' sì *So.* Di bevanda? *Pro.* Di bevanda. *So.* O di replezion di bevanda? *Pro.* Stimo di replezione. *So.* Dunque chi è vuoto di noi, ed esausto, appetisce, come pare, i contrarj, o li patisce: conciossiachè essendo vuoto, desidera di riempirsi. *Pro.* Egli è manifesto adognimodo. *So.* Che adunque? Chi primieramente è esausto, può egli esser, che da qualche luogo o col senso, o colla memoria tocchi la replezione di quello, il che nè ora patisce, nè per lo addietro patì mai? *Pro.* In che modo? *So.* Nondimeno chi desidera, confessiamo, che desideri alcuna cosa. *Pro.* Certo sì. *So.* Dunque non appetisce quel, che patisce, avendo sete; la sete poi è certa evacuazione: ma costui affetta il riempimento. *Pro.* Così sì. *So.* Dunque alcuna cosa di colui che ha sete, conseguirà, il riempimento. *Pro.* Egli è necessario. *So.* In vero è impossibile evacuandosi il corpo. *Pro.* Così è. *So.* Resta dunque, che l'anima per la memoria consegua la replezione. *Pro.* E' manifesto. *So.* Perciocchè con qual altra cosa la toccherebbe? *Pro.* Con niuna quasi. *So.* Dunque intendiamo noi ciò, che sia avvenuto da queste ragioni? *Pro.* Qual è cotesto? *So.* Questa ragione nega, che si generi in noi concupiscenza di corpo. *Pro.* In che modo? *So.* Perchè in ogni animale la cupidità dimostra uno sforzo contrario nelle passioni dell'animale. *Pro.* Al tutto. *So.* Ma l'empito, che tira in contrario di quello, che fanno le passioni, accenna, che sia memoria delle cose contrarie alle passioni. *Pro.* Adognimodo. *So.* Dunque la ragione dimostrato avendo, che la memoria adduce le cose desiderate, ha dimostrato tutto insieme lo empito, e la concupiscenza dell'anima, ed il principio d'ogni animale. *Pro.* Benissimo. *So.* Dunque in modo niuno questa ragione detta ch'abbia sete, e fame il corpo nostro, o patisca alcuna cosa tale. *Pro.* Tu parli il vero. *So.* (37) Oltre di ciò consideriamo ancora questo intorno a queste stesse cose: che questa ragione mi pare che ci voglia dimostrare in queste stesse certa specie di vita. *Pro.* In quali, e di qual vita parli tu? *So.* Nel riempirsi, dico, e nello evacuarsi, ed in tutte le cose, che pertengono alla salute, o alla rovina degli animali: e se alcun di noi, posto o nell'una, o nell'altra di queste cose, sente dolore, allora secondo le mutazioni ci si rallegra. *Pro.* Così è. *So.* Ma che, qualora se ne sta in mezzo di queste? *Pro.* Come in mezzo? *So.* Per la passione si attrista; ma ricordandosi de' piaceri passati, cessa dalla tristezza; nondimeno non ancora si empie: che si dee egli allora dire? Non si dee dire, ch'ei si ritrovi nel mezzo delle passioni? *Pro.* Anzi il diciamo. *So.* Dimmi, se si ritrova egli adognimodo dolente, ovver allegro. *Pro.* Non allegro per Giove; ma piuttosto affetto di doppia tristezza; nella passione per rispetto al corpo, e per rispetto all'anima in certo desiderio di espettazione. *So.* In che modo, o Pro-

(37) Altra affezione del Piacere: che altri Piaceri sono veri, altri falsi; come vi sono vere, e false opinioni.

Protarco, hai detto tu, che sia doppio il dolore? Peravventura alcun di noi vuoto alcuna fiata non si trova egli in manifesta speranza di aversi a riempire, ed altra fiata incontrario si ritrova senza speranza? *Pro.* Sì. *So.* Or ti par egli forse che sperando ei di aversi a riempire, col ricordarsi non si rallegri; ed insieme vuoto in questo tempo non si contristi? *Pro.* Egli è necessario. *So.* Dunque allora e l' uomo, e gli altri animali insieme si rallegrano, e si contristano. *Pro.* Corre rischio. *So.* Ma quando alcun vuoto dispera affatto il riempimento, non nasce egli allora una doppia passione intorno a' dolori, la quale vedutasi da te poco fa, pensavi semplicemente doppia? *Pro.* Questo è verissimo. *So.* Serviamoci a questo della considerazione di passioni sì fatte. *Pro.* A che dì tu? *So.* Se dobbiamo dire, che questi piaceri, e dolori siano veri, ovver falsi; o parte veri, e parte falsi. *Pro.* In che modo, o Socrate, possono esser i piaceri, ed i travagli falsi. *So.* In qual guisa ancora, o Protarco, i timori veri, ovver falsi; o l'espettazioni vere, o nò; o le opinioni vere, ovver false? *Pro.* In vero concederei delle opinioni, ma di quest' altre nò. *So.* (38) Come dì tu? Nondimeno corre rischio, che incominciamo ad eccitare una disputa non breve. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Ma, o figliuolo di quell'uomo, egli si ha a considerare, se sia convenevole alle cose antedette. *Pro.* Questo peravventura. *So.* Dunque è da tralasciarsi ogni lunghezza, e qualunque cosa si dice fuori di proposito. *Pro.* Bene. *So.* Or dimmi: perciocchè una continova ammirazione mi tiene intorno a quelle dubitanze, le quali ora abbiamo proposto. *Pro.* In che modo dì tu? *So.* De' piaceri non sono alcuni falsi, ed altri veri? *Pro.* In che modo? *So.* Dunque nè sognando, nè vegliando, come tu dì, nè nelle furie, nè in tutte le pazzie si trova alcuno, che alcuna fiata paja d' allegrarsi, nondimeno non si allegri in alcun modo; nè di nuovo paja d'attristarsi, nè si attristi. *Pro.* O Socrate, pensiamo tutti, che tutto questo se ne stia così. *So.* Forse pensiamo noi beno: o è egli da considerarsi, se ciò si dica bene, ovver nò? *Pro.* Da considerarsi, siccome io direi. *So.* Dunque distinguiamo più chiaramente quello, che al presente si dice del piacere, e della opinione: perciocchè possiamo pensar noi alcuna cosa? *Pro.* Possiamo sì. *So.* Ed allegrarsi? *Pro.* Ed allegrarsi. *So.* E nodimeno ciò, che noi pensiamo, è egli alcuna cosa? *Pro.* Perchè nò? *So.* E ciò, onde l'uomo si allegra? *Pro.* E questo. *So.* Colui, che pensa, o bene, o male ch' egli pensi, non perde mai il pensar veramente. *Pro.* Perciocchè in che modo? *So.* Dunque chi si allegra ancora, o allegrasi bene, o nò, chiaro è, che non perde mai quello, che veramente è lo allegrarsi. *Pro.* Anzi che questo se ne sta egli così. *So.* Dunque in qual guisa si suol far in noi l'opi-

(38) Nota la incomprensibilità di Eutidemo, o sia di Protagora, della quale molte volte abbiamo parlato.

l' opinione vera, e falsa; ma solamente il piacer vero: poichè ambidue presero similmente il pensar da buon senno, e l' allegrarsi? *Pro.* Ciò si dee egli considerare. *So.* Forse perchè il vero, ed il falso succedono alla opinione: nè per questo solamente è fatta l' opinione; ma l' una, e l' altra certa quale? Dì tu, che questo sia da considerarsi? *Pro.* Così sì. *So.* Oltre di ciò dobbiamo investigare, se al tutto presso noi alcuni sono certi quali: ma il piacer, ed il dolore siano quello, che sono; ma non si facciano certi quali. *Pro.* Egli è chiaro. *So.* Ma in modo niuno egli è non difficile da vedersi, che siano ancora certi quali; avendo detto già, che si fanno i piaceri, ed i dolori grandi, e piccioli. *Pro.* Anzi adognimodo. *So.* Che se si aggiugnesse ad alcuno di questi la malvagità, diremmo noi, che si faccia in cotal guisa cattiva opinione, ed eziandio piacer cattivo? *Pro.* Qual cosa il vieta? *So.* Che se si aggiugnesse la bontà, o il contrario di lei ad alcuno di questi; o non chiameremmo noi retta opinione quella, la qual prese la bontà, e simigliantemente il piacere? *Pro.* Ciò segue necessariamente. *So.* E se fosse fallace quello, che si prende con l' opinione; non confesseremmo noi la opinione peccante, non esser retta, nè pensar rettamente? *Pro.* Anzi sì. *So.* Somigliantemente se vedessimo noi, che andasse errando il piacere, ed il dolore intorno a quello, onde si allegriamo, o si attristiamo; dimmi, chiameremmo noi questo piacer retto, e buono; ovver l' onoreremmo di alcun nome eccellente? *Pro.* Ciò non si potrebbe fare, se peccasse il piacere. *So.* Nulladimeno è avviso, che il piacer in noi si faccia non con retta opinione, ma col falso. *Pro.* Senza dubbio. E pur, o Socrate, dicevamo noi falsa una tale opinione; ma il piacere niun certo il chiamerebbe falso. *So.* O Protarco, ora tu prontamente difendi, e con ragione il piacere. *Pro.* Nò; ma parlo quello, ch' io ascolto. *So.* O amico, noi non facciamo differenza dal piacere, ch' esce dalla retta opinione, e dalla scienza, a quello, il quale si fa in qualunque di noi spesse volte con falsità, ed ignoranza. *Pro.* Egli è cosa verisimile, ch' ei non poco sia differente. *So.* Ma veniamo all' investigare la loro differenza. *Pro.* Deh conducine come ti aggrada. *So.* In che modo ti debbo condur io? *Pro.* Come? *So.* Diciamo, che certa opinione sia vera, e cert'altra falsa. *Pro.* Così è. *So.* A queste spesse volte, il che ora dicevamo, segue il piacere, ed il dolore; dico alla vera, ed alla falsa opinione. *Pro.* Segue sì. *So.* O non nasce in noi l' opinione dal senso, e dalla memoria; ed il pensare? *Pro.* Sì. *So.* Or pensiamo noi forse necessario, che in cotal guisa intorno a questo si disponiamo? *Pro.* In che modo? *So.* Potresti dir tu, che molte volte vedendo alcuno da lontano ciò, che chiaramente non si vede, il voglia discernere? *Pro.* Il potrei dir sì. *So.* Dunque egli in cotal guisa cercherà d' intender da sè medesimo. *Pro.* Come dì tu? *So.* Che è egli

è egli quello, il che pare di esser appresso al sasso sotto all'albero? O non ti è avviso, ch' egli con seco questo ragioni; mentre vede alcune cose tali, quali li parvero alcuna volta? *Pro.* Certo sì. *So.* Dunque questo tale peravventura, quasi a sè medesimo rispondendo, potrebbe dir questo, cioè ch' egli è uomo, dicendo ciò bene. *Pro.* Per certo sì. *So.* Di nuovo forse ingannato affermerebbe esser il simulacro, che vede, opera di alcuni pastori. *Pro.* Sì bene. *So.* Che se alcuno presente si ritrovasse, fondendo ei nella voce ciò, che con seco diceva, di nuovo lo stesso dicesse; si sarebbe egli allora ragionamento quello, che innanzi chiamavamo opinione? *Pro.* E' manifesto. *So.* Ma se solo questo stesso con seco considera; alcuna volta in sè stesso portandolo lungamente, se ne va egli. *Pro.* Adognimodo. *So.* Che adunque? Pare a te il medesimo d'intorno a questo, che pare a me? *Pro.* Qual è cotesto? *So.* Allora egli mi è avviso, che l' anima nostra si assomigli a certo libro. *Pro.* In che modo? *So.* Mi pare che la memoria cadendo nel medesimo co'sensi, e quelle passioni, le quali sono intorno a questi in un certo modo quasi scrivano nelle anime nostre parole; e quando ella scrive il vero, una tal passione chiamiamo opinion vera; e da questo stesso nascono in noi i veri sermoni: ma quando questo nostro scrittore si scrive il falso, avvengono le cose contrarie al vero. *Pro.* Adognimodo egli mi pare così; e volentieri ricevo le cose dette in cotal guisa. *So.* Ricevi un altro artefice, che si fa allora negli animi nostri. *Pro.* Quale? *So.* Il dipintore, il quale dopo allo scrittore dipinge nell' anima le immagini delle cose dette. *Pro.* Questo quando diciamo noi che da lui si faccia? *So.* Quando alcuno portando dallo aspetto, o da altro senso le cose dette, e con l'opinione apprese, vede in un certo modo in sè medesimo le immagini delle cose dette, e con la opinione apprese: o non si fa egli questo in noi? *Pro.* Grandemente. *So.* Dunque sono vere le immagini delle opinioni, e dei sermoni veri; e le false de' falsi. *Pro.* Adognimodo. *So.* (39) Se pure abbiamo ciò detto bene. Questo più oltre consideriamo intorno ad esse. *Pro.* Qual è egli? *So.* Se sia necessario che ci avvegna questo intorno alle cose presenti, ed alle passate; e non in verun modo intorno alle future? *Pro.* Anzi parimente intorno a tutti i tempi. *So.* Non fu egli detto dianzi, che i piaceri, e dispiaceri dell'anima precedono a'piaceri, e a'dolori del corpo; e perciò ci avviene l' allegrarsi, ed il dolersi innanzi per le cose future? *Pro.* Tu narri il vero. *So.* Dimmi, se gli scritti, e le dipinture, le quali ponevamo poco fa imprimersi in noi, riguardano al presente, o al passato, e non al futuro. *Pro.* Molto sì. *So.* Tu dì molto peravventura: perchè queste cose tutte sono certe speranze per lo tempo futuro; e

(39) Altra affezione del Piacere: che si dà Piacere nelle cose passate, presenti, e future.

noi di nuovo per tutta la vita ſiamo di eſſe ripieni. *Pro.* Al tutto. *So.* Deh oltre alle coſe ora dette riſpondi a queſto. *Pro.* Che addimandi tu? *So.* (40) L'uomo giuſto, e pio, e veramente buono, non è egli forſe amator di Dio? *Pro.* Perchè nò. *So.* Ma che, lo ingiuſto, ed il malvagio, non è egli a lui contrario al tutto? *Pro.* Contrario sì. *So.* Nondimeno tutti gli uomini, come poco fa dicevamo, ſono ripieni di molte ſperanze. *Pro.* Sì veramente. *So.* Nondimeno in qualunque di noi ſi ritrovano ſermoni, i quali chiamiamo ſperanze. *Pro.* Sono sì. *So.* Anzi fantaſme dipinte; apparendo ad alcuno ſpeſſe volte di aver abbondanza di oro, e perciò molto piacere, e più oltre vedendo sè ſteſſo dipinto, allegrarſi moltò con sè medeſimo. *Pro.* Niuna coſa il vieta. *So.* Or ſi ha egli a dire, che rieſcano queſti ſcritti interni ſpeſſe volte veri agli uomini buoni, perchè amano Dio; ed a cattivi incontrario forte: o no'l dobbiamo dir noi? *Pro.* Per certo ſi dee dir queſto. *So.* Dunque non meno negli uomini cattivi ſi ritrovano preſſo loro piaceri dipinti, e nondimeno falſi. *Pro.* Perchè nò? *So.* Dunque i cattivi per lo più gioiſcono per li falſi piaceri, e per li veri gli uomini buoni. *Pro.* Tu dì coſa neceſſaria. *So.* Dunque ſi ritrovano ſecondo queſte ragioni alcuni falſi piaceri negli animi degli uomini, nondimeno imitanti i veri, ma ridicoloſamente; e nello ſteſſo modo dolori. *Pro.* Si ritrovano veramente. *So.* Era lecito forſe adognimodo a chi ſi penſa in cotal guiſa di formar in sè ſteſſo le coſe, che non ſono ſtate, nè ſono, nè ſaranno mai? *Pro.* Era lecito sì. *So.* E queſte erano quelle, com' io ſtimo, le quali allora facevano l' opinione falſa, ed il falſamente penſare: non è egli così? *Pro.* Erano sì. *So.* Che dunque? Si ha egli da portar in quelli alcun abito incontrario corriſpondente a' piaceri, ed a' dolori? *Pro.* In che modo? *So.* Che ſia egli lecito ad alcun allegrarſi veramente in qualunque modo; ed ancora a chi ſi allegra temerariamente; nondimeno non perchè quello, per cui ſi allegra, o ſia, o ſia ſtato per lo addietro: ed il più delle volte allegrarſi ancora di ciò, che non avvenirà mai. *Pro.* Queſto ancora, o Socrate, è neceſſario che ſe ne ſtia così. *So.* Dunque la medeſima ragione ſarà d' intorno a' timori, ed a' ſdegni, ed alle coſe tutte sì fatte; cioè, che tutte queſte ſi ritrovano alcuna volta falſe. *Pro.* La medeſima certo. *So.* Dimmi, chiamiamo noi per altro le opinioni buone, o cattive, che perchè ſiano vere, ovver falſe? *Pro.* Non altrimenti. *So.* Nè ſtimo io; che per altro penſiamo i piaceri cattivi, che perchè ſono falſi. *Pro.* Adognimodo, o Socrate, tu hai detto il contrario: perciocchè niun quaſi porrebbe, che i piaceri, ed i dolori foſſero per la falſità molto cattivi; ma avveniſſero ancora per altra grande, e molta malvagità. *So.* Poco dipoi, ſe ad ambidue ſia a gra-

(40) Altra affezione: che dei Piaceri altri ſono buoni, altri cattivi; dimodochè anco in queſto ſenſo ſi dicono veri, e falſi.

a grado, riferiremo i piaceri cattivi, i quali sono tali per la malvagità. Ma più oltre il si dee dire, che si ritrovino, e si facciano in altro modo i falsi in noi, e molti, e spesse volte: perciocchè noi si serviremo di questo peravventura in far giudicio. *Pro.* Certo sì, purchè si ritrovino. *So.* Ma, o Protarco, secondo il mio parere si ritrovano essi sì; ma questo dogma, finchè si ritroverà presso noi, egli è impossibile che resti senza riprensione. *Pro.* Bene. *So.* (41) Avviciniamoci ora a questa disputa, secondo l'uso degli atleti. *Pro.* Andiamone sì. *So.* Nondimeno abbiamo detto poco fa, se si ricordiamo, che finchè i desiderj, i quali così si chiamano, si ritroveranno in noi in disparte, il corpo senza l' anima allora sarà disgiunto colle passioni. *Pro.* Si ricordiamo, e questo si disse dianzi. *So.* Dunque quel, che desiderava, era l' anima, e desiderava i contrarj abiti del corpo; il corpo poi era il ricettacolo del dolore, o di alcun piacere per la passione. *Pro.* Era sì. *So.* Concludi quello, che si fa in queste cose. *Pro.* Dì. *So.* Qualora esse concorrono, ancora si riducono insieme i piaceri, ed i dolori, ed i sensi di queste insieme, che sono contrarj; il che certo parve al presente. *Pro.* Apparisce. *So.* Dunque e si disse, e si concedè dianzi da noi. *Pro.* Che? *So.* Che ambidue prendono il più, ed il meno, il piacer, ed il dolore, e si riferiscono agl' infiniti. *Pro.* Egli si disse: perchè nò? *So.* Dunque in qual guisa si potrebbono questi giudicar bene? *Pro.* Ove, ed in che maniera? *So.* Non si è egli proposto da noi in questo giudicio il conoscer per tutto quale di questi sia maggiore, e quale minore, qual più: cioè, onde sia più intenso il dolor rispetto al piacere, ed il dolore rispetto al dolore, ed il piacere rispetto al piacere? *Pro.* Queste cose sono tali, e questo il volere del giudicio nostro. *So.* Che dunque? Intorno alla visione, il veder da lontano, o da vicino le grandezze, cancella la verità, e ci spinge al pensar il falso; ma ne' dolori, e ne' piaceri non si fa egli lo stesso? *Pro.* Molto più, o Socrate. *So.* Così veramente è contrario a quello, il che poco fa si è raccontato. *Pro.* Quale dì tu? *So.* Perciocchè allora queste opinioni fatte false, e vere, accrebbero i dolori, ed i piaceri colla loro passione. *Pro.* Tu narri il vero. *So.* Ma ora di questi, che si veggono trasmutarsi da lungi, e da vicino, tra loro paragonati, pajono i piaceri maggiori, e più veementi di ciò, che dà dolore; e di nuovo i dolori rispetto a ciò, che dà piacere. *Pro.* Egli necessario è che non so che tale si faccia per le stesse cagioni. *So.* Dunque quanto gli uni, e gli altri pajono maggiori, o minori di quello, che veramente sono; questo apparente dell' una, e dell' altra parte, ma non vero separando; tu non dirai, che sia veramente apparente, nè oserai mai d' affermare, che sia retta, e vera la

Nnn 2 parte,

(41) Altra affezione: che de' Piaceri altri sono più veementi, altri più rimessi: dimodochè l'uno è più Piacere dell'altro.

parte, che ſi fa del piacere, e del dolore. *Pro.* Non nò. *So.* Dunque dopo queſto veggaſi da noi, ſe ci dobbiamo far incontro in queſto modo; cioè, che i piaceri, e le moleſtie falſe, ſiano molto più che queſte, le quali pajono, o ſi ritrovano negli animali. *Pro.* Quali dì tu, ed in che modo? *So.* (42) Si è detto ſpeſſe volte, che corrotta la natura di ciaſcheduna coſa con i congiungimenti, o colle diſgiunzioni, colle replezioni, o con l'evacuazioni, con gli augumenti, o colle diminuzioni, avviene che naſcono i dolori, le moleſtie, i cruciati, e le altre coſe chiamate co' nomi sì fatti. *Pro.* Speſſe volte ſi è detto queſto sì. *So.* Ma quando ſono reſtituiti nella ſua natura, cotal reſtituzione intorno a noi l'abbiamo da noi ſteſſi accettata per piacere. *Pro.* Bene. *So.* Ma che quando non adiviene niuna di queſte coſe intorno al noſtro corpo? *Pr.* Or quando ciò potrebbe avvenire, o Socrate? *So.* Non è niente a propoſito, o Protarco, ciò che ora hai addimandato. *Pro.* Perchè. *So.* Perchè tu non m'impedirai niente, ch'io non ti addimandi di nuovo quello, che dianzi ti avea richieſto. *Pro.* Qual è egli? *So.* Dunque, o Protarco ſe ciò non ſi faceſſe, io dirò che è egli neceſſario che da queſto ne avvegna. *Pro.* Dì tu quando non ſi agiti il corpo nè nell' una, nè nell' altra parte? *So.* Così è. *Pro.* Dunque è coſa manifeſta, o Socrate, che in queſto tale non ſi ſarebbe nè piacer, nè dolore. *So.* Tu hai riſpoſto beniſſimo; ma, com'io penſo, tu ſenti, che ſia neceſſario che ci avvegna ſempre una qualche coſa da queſte, come dicono i ſaggi: perciocchè tutte le coſe ſcorrono ſempre in ſuſo, ed in giuſo. *Pro.* Il dicono certo; nè pajono di parlar male. *So.* Come male, non eſſendo eſſi mali? Ma io voglio ſchivare il preſente ragionamento, e penſo ſuggirmene per di qua; e tu inſieme con meco ne ſuggirai. *Pro.* Dì, per ove? *So.* In vero concediamo noi a coſtoro, che queſto ſe ne ſtia così: ma tu riſpondi ſe tutte le coſe, che ſempre patiſce alcun degli animati ſiano da lui ſentite, mentre patiſce; e non ci ſia occulto, mentre creſciamo, nè mentre patiamo alcun'altra coſa sì fatta: o incontrario il tutto, eſſendoci quaſi tutto queſto naſcoſto. *Pro.* Incontrario adognimodo. *So.* Dunque non ſi diſſe bene da noi quello, che ora abbiamo detto, che mutazioni fatte ed in ſuſo, ed in giuſo ci apportino i piaceri, ed i dolori. *Pro.* Perchè nò? *So.* Ma in cotal guiſa ſia meglio, e ſenza riprenſione ciò, che ſi dice. *Pro.* In che modo? *So.* Che le mutazioni grandi ci apportano piaceri, e dolori; ma le mediocri, e le picciole niuno al tutto. *Pro.* O Socrate, egli ſi dice meglio in queſta, che in quella guiſa. *So.* Dunque ſe queſte coſe ſe ne ſteſſero così,

di

(42) Ripetuto tutto quello, che ha poſto intorno al Piacere inſegna poterſi dar una vita media libera ed immune dal dolore e dal piacere; e perciò tre vite ſi danno: gioconda, meſta, e media. Illuſtra queſto con una bella immagine: paragonando la vita gioconda all'oro, la meſta all'argento, la media ad una coſa, che non ſia nè oro, nè argento.

di nuovo la vita narrata dianzi ritornerebbe ella ? *Pro.* Quale ? *So.* Quella, che dicevamo ſenza dolore , ed allegrezza . *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Da queſte coſe poniamo tre ſorti di vita, ſoave, meſta, e la terza, che non ſia nè l'una, nè l'altra di queſte: o come direſti tu intorno a queſto? *Pro.* Non altrimentichè così, cioè che ſiano tre vite . *So.* Dunque non ſia il medeſimo alcuna volta il non dolerſi, che l'allegrarſi. *Pro.* In niun modo nò. *So.* Dunque qualora da te ſi aſcolta eſſer dolciſſimo di tutte le coſe il menar tutta la vita ſenza noja, che ſtimi tu, che chi ciò dice voglia allora inferirſi? *Pro.* E' mi è avviſo, ch'egli ſignifichi, che ſia dolce queſto ſteſſo, il che ſi dice non dolerſi. *So.* Or ſupponi tre coſe, quali più ti ſiano a grado (affine ci ſerviamo di nomi più belli) l'una oro , l'altra argento , la terza nè oro, nè argento. *Pro.* Supponganſi. *So.* Quello, che non è nè l'uno, nè l'altro di queſti, può egli farſi l'uno di eſſi, cioè oro, o argento? *Pro.* Non può nò . *So.* Dunque nella vita di mezzo , o dicaſi ſoave, o doloroſa, non ſi potrebbe penſar bene, ſe alcun così la penſaſſe; nè ſi direbbe bene, ſe alcun la diceſſe , ſecondo la retta ragione. *Pro.* Per certo nò. *So.* Nondimeno, o amico, ſentiamo alcuni, che dicono, ed iſtimano queſto. *Pro.* Sì. *So.* Dunque ſi ſtiman eſſi d'allegrarſi, allora quando non ſenton noia ? *Pro.* Il dicono sì. *So.* Dunque penſano eſſi allora d'allegrarſi, avvegnachè no'l direbbono. *Pro.* Corre riſchio . *So.* Nondimeno iſtimano falſamente dell'allegrezza, ſe la natura dell'uno, e dell altro è ſenza il non ſentir dolore, ed allegrarſi. *Pro.* E nondimeno ſenza. *So.* Dunque dobbiamo eleggar, che ſiano in noi, come poco fa abbiamo detto, tre, o due ſolamente? Cioè, ſe il dolore ſia agli uomini cattivo, lo ſchivar de' dolori buono, e s'egli s' abbia a chiamare ſoave. *Pro.* (43) O Socrate, cerchiamo fra noi ſteſſi, come ſi faccia queſto : conciosſiachè io non lo intendo. *So.* Perchè veramente, o Protarco, tu non intendi gli avverſarj di Filebo. *Pro.* Quali dì tu? *So.* Coloro, che maſſimamente ſono eccellenti d'intorno alle coſe della natura, i quali negano al tutto, che ſiano piaceri. *Pro.* Perchè nò? *So.* Coſtoro chiamano fuggimento di dolori tutti quelli , che i ſettatori di Filebo addimandano piaceri. *Pro.* Or conſigli tu , o Socrate , che a coſtoro crediamo; o in che modo? *So* In niuna maniera; ma d'eſſi ſerviamoci come d'alcuni indovini, che indovinino non con arte; ma per certa malagevolezza d'una incivile natura abbiano avuto in odio aſſai la forza del piacere; ne penſato verità niuna, inguiſachè lo ſteſſo allettamento di lei ſia incanto, ma non piacere. Dunque di coſtoro tu ti potreſti ſervire d'intorno a queſto, conſiderando più oltre le altre loro difficoltà. Ma poſcia addimanderai, ſe pare a me, che ſiano i piaceri veri , affinchè conſiderandoſi da noi la forza loro d

am

(43) Paſſaggio appartenente alla queſtione propoſta circa al Piacere , contro quelli, che aſſolutamente negavano darſi Piacere nella natura delle coſe ; dei quali riſolve le obbiezzioni.

ambidue i ragionamenti, alla fine la appressassimo paragonata al giudicio. *Pro.* Tu dì bene. *So.* (44) Dunque andiamo dietro a costoro, come a difensori per le vestigia della loro difficoltà, ed asprezza. Perciocchè io penso, ch'essi da un qualche luogo dicano alcuna cosa tale, incominciando da alto il principio. Che se tu vuoi, poniamo la considerazione della natura di qualunque specie; come la natura del duro. Dimmi, se risguardando alle durissime cose, massimamente la considereremo, oppur a quelle, che sono poco dure. Egli è mistieri, o Protarco, che tu rispondi a queste difficoltà, come a me faresti. *Pro.* Fa mistieri certo; e loro rispondo, doversi guardare alle principali grandezze. *So.* Dunque se noi volessimo vedere, che natura tiene il genere del piacere, si ha egli a guardare non ne' piccioli piaceri, e forte lontani da' supremi; ma in quelli, che son detti supremi, e veementissimi. *Pro.* Chiunque al presente ti concederebbe questo. *So.* Dimmi, quei piaceri, che innanzi agli altri sono manifesti, e sono massimamente grandi, come diciamo spesse volte, sono essi quelli, che si ritrovano intorno al corpo? *Pro.* Sì certo. *So.* Or dimmi, sono, e si fan essi maggiori intorno alli malati, che a' sani? Deh schiviamoci, affine che rispondendo temerariamente non c'inciampiamo. *Pro.* In che modo? *So.* Perchè il confesseremmo peravventura in quelli, che sono sani. *Pro.* Egli è verisimile. *So.* Come? Non eccedono quei piaceri grandemente, di cui sono grandissimi i desiderj? *Pro.* Ciò è vero. *So.* Or gli uomini malati di febbre, e di mali sì fatti non hanno essi grandemente sete, e freddo; e di qualunque cosa hanno in usanza di patir nel corpo, non sono essi più bisognosi, e hanno maggiori diletti di chi si riempiono: o negheremo noi, che ciò sia vero? *Pro.* Adognimodo egli si è detto. *So.* Ma che? Parerà che noi diciamo bene affermando, che se alcun volesse veder i grandissimi piaceri, avesse a risguardare non alla sanità, ma alla malattia? E guarda di non pensare, ch'io addimandi questo, se, gli malati si compiacciano di più diletti, che non fanno, sani; ma pensa, ch'io cerchi la grandezza e la veemenza del piacere, ove si faccia sempre: perciocchè noi diciamo, che faccia mistieri intender qual natura egli si abbia, e quale il chiamino coloro, i quali dicono, che al tutto egli sia. *Pro.* Io intendo quasi quel, che tu dì. *So.* Ancora, o Protarco, non manco forse tu il dimostrerai. Perchè rispondi. (45) Nella lascivia io dico maggiori piaceri, non più. Ma tu vedi, ch'essi eccedono nella forza, e nel più, non nella vita temperata. Deh dì, standone attento. *Pro.* Ho appreso quello, che tu ti voglia, e veggo molta la dif-

fe-

(44) Premette per la intelligenza della natura del Piacere, non doversi guardare quanto sieno grandi, e molti i piaceri, ma quanto veementi e concitati; così ancora nei mali, che per altro non sono in sè stessi tanto grandi. Di questa cosa dà un esempio nel contrario, cioè nel Dolore.

(45) Della veemenza, che cade nel Piacere dà un esempio negli uomini intemperanti, che non si raffrenano, ma licenziosamente rilasciano il freno alle passioni, le quali chiama malattie.

ferenza. Perciocchè quel sermone, che proverbio vien detto, comandando sempre, che non si faccia alcuna cosa troppo, ritiene i temperati, ed a questo essi ubbidiscono; ma il forte piacere ritenendo gl'intemperati, e gli uomini gonsj fino al furore, li rende celebri. *So.* Tu parli bene; e se ciò se ne stà così, manifesto è, che in certa malattia e di anima, e di corpo si facciano grandissimi piaceri, e dolori; ma non nella virtù. *Pro.* Per certo egli è manifesto. *So.* Or non è egli lecito trarne fuori alcuni delli molti, ed investigar in qual guisa deono chiamarsi grandissimi? *Pro.* Egli è necessario. *So.* Per la qual cosa considera, in che modo se ne stiano i piaceri di malattie sì fatte. *Pro.* Di quali? *So.* I piaceri de'deformi, i quali hanno in odio affatto coloro, che abbiamo detto difficili, e fastidiosi. (46) Quali dì tu? *o.* Come i medicamenti della scabbia, i quali si fanno fregando, e nelle altre cose sì fatte, che non hanno bisogno di altro medicamento. Perciocchè per li Dei immortali chiameremo noi piacer questo male, ovver dolore? *Pro.* O Socrate, questo pare che si faccia un certo male mescolato. *So.* In vero, che per rispetto di Filebo non arrei prodotto questo esempio: ma se non si vedessero questi piaceri, o Protarco, e quelli, che a questi seguono; non saremmo possenti mai di giudicar quasi quello, che ora si cerca. *Pro.* Dunque è da inviarsi alli congiunti loro. *So.* Non dì tu quelli, i quali comunicano nella mescolanza? *Pro.* Questi stessi. *So.* Dunque sono i mescolamenti del corpo nel corpo, e dell'anima nell'anima; e ritroveremo i dolori dell'anima, e del corpo mescolati co'piaceri; e la medesima mescolanza dell'uno, e dell'altro, chiamata piacer alcuna volta, altra volta dolore? *Pro.* In che modo? *So.* Ecco; come quando alcun patisce insieme cose contrarie nella restituzione, o corruzione; spesse volte patendo freddo, si riscalda, e riscaldandosi alcuna fiata si raffredda; cercando, com'io penso, di conseguir questo, e da quell'altro di liberarsene. Or ciò, che si dice il dolce mescolato con l'amaro, ritrovandosi presente con difficoltà di separarsi, fa lo sdegno, e poscia uno stato fiero. *Pro.* Egli è vero ciò, che tu dì. *So.* Dunque di questi tali mescolamenti, parte sono da pari dolori e piaceri, e parte dall'eccesso loro. *Pro.* Niuna cosa il vieta. *So.* Dunque dicasi da te, che quelli siano del numero di quei tali, che contengono più di dolore, che di diletto, i quali seguono alla scabbia, ed alle titillazioni. Quando quello, ch'è dentro, bolle, e si aumenta; nè alcun il tocca, nè col fregare molto qua, nè col dibattersi là; ma allarga solamente quello, ch'è nella superficie; allora veramente portandoli noi nel fuoco, e nel contrario mutandoli, per bisogno di consiglio, partoriscono spesse volte inestimabili piaceri: alcuna volta incontrario mescolati i piaceri interiori co' dolori esteriori dan-

no-

(46) Quindi dice apparire, che i piaceri corporei involti per sè stessi ed implicati, si scoprono però con un veemente sollecitamento di desiderio, dal quale sono violentissimamente agitati gli uomini intemperanti.

no luogo in quale delle parti ſi faccia la declinazione, per quello che allarghino le meſcolate con violenza, o meſcolino le diſgiunte, ed inſieme appreſſino i dolori a' piaceri. *Pro.* Tu narri il vero. *So.* Dunque ſecondo queſte coſe tutte, quando il maggior piacere ſi meſcola, allora la parte meſcolata col dolore titilla, e cagiona certa lieve triſtezza; e di nuovo la parte ſeconda del piacere infuſa allarga, ed alcuna fiata ſpinge al ſaltar fuori; e partorendo i colori di tutte le forme, d'ogni ſorte le figure, gli ſpiriti d'ogni guiſa, rende vario ſtupore, e gridori con pazzia. *Pro.* Così è. *So.* Più oltre, o il mio amico, fa chegli ſteſſi dicano il medeſimo di loro ſteſſi, ed altri quaſi muojano dilettandoſi di queſti piaceri; e tanto più ſegue chiunque tali piaceri, quanto più egli è intemperato, ed imprudente; e chiama appreſſo queſti ſommi diletti, ed annovera feliciſſimo chi maſſimamente vive ſempre in eſſi. *Pro.* Tu hai ammaſſato, o Socrate, tutto quello, ch'è in iſtima appreſſo molti. *So.* O Protarco, egli ſi è detto de' piaceri, i quali ſi meſcolano e dentro, e fuori nelle comuni paſſioni del corpo; (47) ma di quelli, che ſi meſcolano nell'anima, ſi comprendono alcuni contrarj al corpo, concorrendo il piacer col dolore, ed il dolor col piacere in una meſcolanza; e queſti dianzi traſcorſi abbiamo: perchè di nuovo quando ſi vuotano, deſiderano riempirſi, e ſperando ſi allegrano, e vuoti ſi affannano. Ciò allora non abbiamo ſtabilito con teſtimonj; ma ora diciamo, che diſcordando l'anima dal corpo in tutte queſte coſe di moltitudine infinite, adiviene che ſi faccia una meſcolanza di dolor, e di piacere. *Pro.* Corre riſchio, che tu dica beniſſimo. *So.* (48) Più oltre ci rimane una delle meſcolanze del dolor, e del piacere. *Pro.* Quale dì tu? *So.* Quella la quale abbiamo detto ſpeſſe volte, che riceve l'anima in sè medeſima. *Pro.* In che guiſa affermiamo queſto? *So.* O non poni tu che l'ira, il timore, il deſiderio, il pianto l'amore, l'emulazione, l'invidia, ed il rimanente di coſe sì fatte ſiano alcuni dolori di eſſa anima? *Pro.* Per certo sì. *So.* Non è egli lecito ritrovare tali dolori pieni di alcuni maraviglioſi piaceri: o peravventura fa egli miſtieri, che ſi riduca queſto alla memoria, che così come avvenne preſſo ad Omero, che l'uomo prudente ſi adiraſſe, in guiſachè l'affetto di lui foſſe più dolce del mele di continuo ſtillante; così avvegna nella vita, che alcuna dolcezza d'ira ſi meſcoli, ed i piaceri nelle lamentazioni, e ne' deſiderj ſiano meſcolati di triſtezza? *Pro.* In verun modo nò; ma ciò adiviene così, e non altrimenti. *So.* E pur tu ti ricordi, che coloro piangono, i quali ſono preſenti a' ſpettacoli delle tragedie, men-

tre

(47) Dice che anco nella meſcolanza di piaceri ſono manifeſti i piaceri dell'anima, che combatte contro il corpo, ſiccome inſegna con eſempj.

(48) Rammemora altre ſpecie del combattimento dei deſiderj corporei con quelli dell'anima, negli uomini dabbene, i quali eccitati all'ira ſi raffrenano colla loro prudenza; e negli ſpettacoli de' teatri, nei quali gli animi degli uomini ſono variamente eccitati al Piacere, e al Dolore.

tre prendono diletto. *Pro.* Me lo arricordo. *So.* E nelle commedie hai sentito l'affetto dell'animo nostro inclinare insieme al diletto, ed al dispiacere. *Pro.* Non lo intendo troppo. *So.* Perciocchè, o Protarco, egli non è agevole il comprender in ogni luogo un tale affetto. *Pro.* Non per certo, come mi pare. *So.* (49) Dunque apprendiamolo tanto più, quanto egli è più oscuro, affine sia possente chiunque d'intender agevolmente nelle altre cose la mescolanza del piacere, e del dispiacere. *Pro.* Dì oggimai. *So.* Or istimi tu, che il nome dell' invidia poco fa introdotto significhi alcun dolore, oppur nò? *Pro.* Lo stimo sì. *So.* Nondimeno parerà allegrarsi lo invidioso nelle avversità de' prossimi. *Pro.* Grandemente. *So.* La ignoranza è male, e, come ora diciamo, certo abito di stolidezza. *Pro* Perchè nò? *So.* Da questo vedi qual natura tenga la cosa ridicolosa. *Pro.* Dì pure. *So.* Egli è certo sommariamente certa corruttela chiamata colla denominazione di un qualche abito; ma di tutta la malvagità si ritrova un certo genere, che incontrario se ne sta al tutto a quello, che insegnano i precetti di Delfo. *Pro.* Dì tu, o Socrate, questo precetto: Conosci te stesso? *So.* Dicolo sì; nondimeno a questo sarebbe contrario, se peravventura ei ci comandasse: Non conoscere in verun modo te medesimo. *Pro.* Sarebbe sì. *So.* O Protarco, sforzati ora di partir questo in tre parti. *Pro.* In che modo dì tu, non essendo io possente? *So.* Dunque tu dì, che a me convegna dividerlo al presente? *Pro.* E te ne prego appresso. *So.* Or qualunque di coloro, i quali non conoscono sè medesimi, non patiscono essi ciò necessariamente intorno a tre cose? *Pro.* In che modo? *So.* Perciocchè intorno a' danari primieramente egli stima sè stesso alcuna volta più ricco di quello, che sia. *Pro.* Molti patiscono questo. *So.* Ancora molti si ritrovano, i quali pensano sè stessi maggiori, e più belli, e di avere qualunque cose pertengono al corpo oltre a quello, che sono in effetto. *Pro.* In vero molti. *So.* Finalmente moltissimi io stimo, i quali si pensano di aver le doti dell'animo maggiori di quello, che le tengono. *Pro.* Per certo sì. *So.* Ma in quanto pertiene alle virtù dell'animo, il volgo adognimodo attribuendosi la sapienza, non è egli pieno di contese, e di bugia di apparente sapienza? *Pro.* Perchè nò? *So.* Dunque se alcun dicesse rea tutta questa tal passione, la direbbe bene. *Pro.* Sì. *So.* Questo adunque, o Protarco, in due parti è da partirsi di nuovo, se conoscendo la invidia puerile, vogliamo conoscere una maravigliosa mescolanza di piacer, e di dolore. *Pro.* In qual guisa dì tu, che si debba partir in due? *So.* Così. Chiunque presume pazzamente questa falsa opinione di sè, egli è necessario che incontri a lui come a qualunque degli altri mortali, che alcuni di loro abbiano

(49) Spiegazione più accurata della mistura, che in noi si fa del Piacere, e del Dolore nella invidia, e nella falsa persuasione intorno a sè stessi, ch'egli chiama ignoranza e pazzia; la quale è una luttuosa mescolanza nel teatro della vita umana, in cui varie tragedie, e commedie si rappresentano.

biano in quelle cose, di che fanno professione, fortezza, e potenza; ed alcuni il contrario: *Pro.* Egli è necessario. *So.* Dunque distingui in questo modo. Qualunque di coloro, che sono deboli, nè possono vendicar le ingiurie, nè sè stessi ajutare, sono chiamati meritamente ridicolosi; ma chi il possono sono detti terribili ragionevolmente, e robusti, ed ostili: perciocchè la ignoranza degli uomini potenti, e robusti è cosa ostile, e turpe: conciossiachè questa, e qualunque cose a lei somiglianti sono nocive a tutti i prossimi: ma se fosse debole la ignoranza, prenderebbe natura di ridicolosi. *Pro.* Tu parli bene; nonpertanto il mescolamento del piacer, e del dolore non ancora si è fatto in costoro manifesto. *So.* Primieramente prendi la forza dell'invidia. *Pro.* Dì pure. *So.* Come? Non è egli ingiusta certa tristezza, ed allegrezza? *Pro.* Cio è necessario. *So.* L'allegrarsi del male degli avversarj non è cosa ingiusta, nè invidiosa. *Pro.* Nò. *So.* Ma allegrarsi piuttosto del male degli amici, che condolersi, non è egli ufficio d'invidioso, e d'ingiusto? *Pro.* E' sì. *So.* Noi abbiamo detto, che l'ignoranza a tutti sia cattiva. *Pro.* Bene. *So.* Che dunque? L'apparenza della sapienza, e della bellezza degli amici d'intorno a qualunque cosa, che poco fa abbiamo narrato dicendo, che si facciano in tre specie; non son elle ridicolose quante sono deboli, ed odiose quante sono forti? O non dobbiamo dir noi ciò, che poco fa abbiamo detto, che quando alcuno degli amici ha quell' abito, che non può nuocer agli altri, che tale abito sia ridicoloso? *Pro.* Così sì. *So.* Non confessiamo ancora noi, che quest'abito sia cattivo, essendo ignoranza? *Pro.* Certo sì. *So.* Si allegriamo noi, o si attristiamo, mentre di questo abito prendiamo beffe? *Pro.* Si allegriamo certo. *So.* Or non abbiamo detto dianzi nascer dagli amici il piacere ne'mali dall'invidia? *Pro.* Necessario è. *So.* Dunque conclude questa ragione, che ridendo noi nelle cose degli amici ridicolose, mescoliamo il piacer col dolore, meschiando l'allegrezza con l'invidia; essendosi convenuto dianzi, che fosse invidia certa tristezza di animo, ed il riso piacere; ed in quel tempo concorressero insieme. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Or ci detta la ragione, che non solamente si mescolino i piaceri, ed i dolori nelle azioni in pianti, ed in tragedie; ma eziandio in tutta la tragedia, e commedia della nostra vita, ed in altre cose infinite. *Pro.* Egli è impossibile, o Socrate, il non concederti questo, ancorachè difendesse alcuno principalmente l'altra parte. *So.* Nondimeno abbiamo proposto l'ira, il desiderio, il pianto, la paura, l'amore, l'emulazione, l'invidia, e le altre cose sì fatte; nelle quali abbiamo detto, che si poteva ritrovare, che si mescolassero queste cose, che da noi si dicono più volte: non è egli così? *Pro.* Così sì. *So.* Ora noi intendiamo, che tutte le cose, che abbiamo concluso, siano d'intorno al pianto, l'ira, l'invidia. *Pro.* In che modo non le intendiamo noi? *So.* Dunque il rimanente

è mol-

è molto. *Pro.* Molto sì. *So.* (50) Ma per qual cagione principalmente pensi tu, ch' io ti abbia dimostrato la mescolanza, che si fa nella commedia? Forse non affine che tu credessi, ch' è agevole il dimostrare la temperanza negli amori, e ne' timori, ed in altre cose: le quali avvegnachè tu per te stesso le intendi, e tenghi le cose dette; lasciami, nè mi voler astringer col discender per ordine a ciascheduna di esse a tirar la disputa in lungo. Ma ciò riceverai semplicemente, che il corpo senza l'anima, e l'anima senza il corpo, e d' ambidue il vicendevole congresso abbiano in tutti i turbamenti una mescolanza di piacere, e di dolore. Dunque dì, se mi lascierai, o se mi vuoi tenere sin a mezza notte: perciocchè io stimo, che tu sarai per lasciarmi, se dirò alcune poche cose, promettendoti di tutto questo di dover ragionarne dimani. Ma al presente io mi voglio incamminare al rimanente, cioè al giudicio comandatomi da Filebo. *Pro.* O Socrate, tu hai detto bene; ma narraci ciò che resta, comunque ti aggrada. *So.* (51) Noi in un certo modo discenderemo secondo la natura per certa necessità dopo i piaceri misti a' puri, e semplici. *Pro.* Hai detto benissimo. *So.* Sforzerommi veramente, mutandoli, di significarveli: perchè al tutto io non assentisco a coloro, i quali dicono, che siano tutti i piaceri quiete da' dolori. Per fine valerommi, come ho detto, di questi come di testimonj in dimostrare, che molti sembrino piaceri, non essendo; ed altri pajano molti, e grandi, ma di tristezze mescolati, e mitigazioni di grandissimi dolori d' intorno al difetto del corpo, e dell'anima. *Pro.* Quali finalmente, o Socrate, dee stimar alcuno, che siano meritamente veri piaceri? *So.* Quelli certo, i quali fanno residenza intorno a' colori de' cori, ed alle figure, ed alla parte maggiore degli odori, e suoni; oltreciò quelli, che sono intorno a quello, in cui vi si ritrova certo difetto, ma non si sente, nè offende; e li riempimenti, i quali sono soavi, e si sentono puri di tristezze. *Pro.* In che modo, o Socrate, diciamo così questo? *So.* Egli è ciò, di cui io ragiono, non incontinente chiaro; nondimeno si dee sforzare di dichiararlo: perciocchè io non tento di dire della bellezza delle figure, come mol-

(50) Conchiusione. Finchè l' anima nostra è rinchiusa in questa carcere del corpo, l'anima anco senza il corpo è agitata variamente dalle sue passioni; e parimente il corpo è trasportato dalle sue del tutto corporee. Finalmente le passioni dell'uno, e dell'altro sono involte in una promiscua massa, per quel vicendevole rapporto con cui sono tra loro legati. Così si termina il trattato dei Piaceri misti; ai quali certamente non si può, nè si deve assegnare il secondo, o alcun altro luogo nella felicità; non potendovi essere, che una somma infelicità in questa violenta distrazione delle passioni.

(51) Dopo aver in tal modo trattato dei Piaceri misti, tratta ora dei Piaceri puri, e senza mistura; dei quali numera per prima specie le percezioni naturali e vere dei suoni, dei colori; dice che il gusto ed il tatto sono meno divini. Gli occhi, e gli orecchi sono più vicini alla ragione, e quasi proprj messi della medesima. Queste cose si devono confrontare col Timeo, e con quello che insegna Aristotele nel libro dei sensi, e dei sensibili.

ti l'intenderebbono qual di animali, o di alcune dipinture; ma certa cosa retta, e circolare, onde si fabbricano quei piani, e sodi, che si fanno co' torni, e si compongono con regole, e con gli angoli; se pure tu m' intendi: perchè io non dico, che queste siano belle rispetto ad alcuna cosa come le altre; ma perchè per lor natura sempre son belle, avendo certi proprj piaceri in niun modo convenienti a' diletti de' movimenti: e nel medesimo modo io dico i colori, e piaceri belli, avendo questa forma. Or dimmi, intendiamo noi forse questo; o in che guisa? *Pro.* O Socrate, mi sforzo certo; ma sforzati ancora tu di dichiararlo più chiaramente. *So.* Più oltre dico, che le voci piane, e pure, e producenti al tutto certuna pura melodia, a niun'altra cosa paragonate, siano belle per loro stesse, ed apportino innati piaceri. *Pro.* Questo è ancora vero. *So.* Il genere poi de' piaceri, che segue agli odori, è manco divino: ma perchè in essi non si son mescolati necessarj dolori, in qual guisa, ed in qual di noi si faccia questo, io pongo, ch' egli sia tutto il contrario; e se tu intendi, queste sono due specie di quelli, che si dicono piaceri. *Pro.* (52) Intendo. *So.* Dunque aggiugniamo ancora ad essi piaceri, che sono intorno alle discipline, se queste ancora in verun modo non paresse che contenessero la fame dell' imparare, nè portassero da principio i dolori incontinente per la fame delle discipline. *Pro.* A me pare così. *So.* Ma che? Se fatto acquisto delle discipline, poscia si facesse perdita di esse per la obblivione; vedi tu, che seguirebbono alcuni dolori per la perdita loro? *Pro.* Non naturalmente; ma d'intorno a certe considerazioni della disciplina; quando alcuno privatosi, si attrista per lo bisogno. *So.* E pure, o beato, noi al presente concludiamo questi, e le passioni solamente della natura senza considerazione. *Pro.* Dunque egli è vero quello, che tu affermi, che si faccia in noi sempre dimenticanza nelle discipline senza dolore. *So.* Dunque fa mistieri che noi diciamo, che questi piaceri delle discipline non siano mescolati; e non siano in verun modo di molti, ma di pochi uomini. *Pro.* In che modo non si ha egli a dire? *So.* (53) Poichè abbiamo dispartito mediocremente i piaceri puri, e quelli, che sono quasi detti bene impuri, aggiugniamo al nostro ragionamento la intemperanza ne' piaceri veementi, e la temperanza per contrario ne' più rimessi: e quelli ancora, i quali si prendono il più intenso, ed il più rimesso, il grande, ed il picciolo, il rado, e lo spesso, conviene che si riporti-no

(52) Un'altra specie dei Piaceri puri, nelle scienze in quanto sono naturali, non in quanto cadono nel pensiero. Incidentemente scioglie una opposizione, come la dimenticanza cada nell'animo.

(53) Nuovo trattato della moderazione, o sia della verità, da cui sono circoscritte le nature delle cose, acciocchè esistano più pure e più belle, e perciò sieno più gioconde. A questa moderazione assegna il secondo assioma nella chiusa della disputa; ed ora, con esempj, spiega qual ella sia; ed insegna, che quel Piacere, il quale più si conforma a quella moderazione e verità, è migliore e più pregevole.

no nel genere dell'infinito; il quale discorre per l'anima, e per lo corpo, secondo il più, ed il meno; ma quelli, che non li prendono, sono da riferirsi piuttosto al genere de' misurati. *Pro.* O Socrate, tu dì benissimo. *So.* Ciò più oltre è da ordinarsi intorno a' piaceri. *Pro.* Quale è cotesto? *So.* Che si ha egli a dire, che siano veramente il puro, ed il sincero, il veemente, ed il molto, ed il grande, ed il bastevole? *Pro.* Che vuoi tu, o Socrate, mentre addimandi questo? *So.* O Protarco, non vorrei tralasciare cosa niuna intorno alla disputa del piacere, e della scienza; se certa parte dell'uno, e dell' altro di quelli è pura, ed altra impura; affine che ambedue esse in giudicio venendo, si dimostrino finalmente ed a me, ed a tutti costoro manifeste, ed espedite da giudicarsi. *Pro.* Benissimo. *So.* Deh adunque pensiamo in questo modo di tutti quelli, i quali chiamiamo generi puri, in mezzo portando primieramente alcuno di essi. *Pro.* Quale principalmente eleggeremo noi? *So.* Primieramente se tu vuoi, considerando il genere del bianco. *Pro.* Il desidero certo. *So.* In qual maniera sarà la purità del bianco, e quale appresso noi? Dimmi, se sia dessa quella, ch'è certa grandissima cosa, e moltissima; ovver quello, ch'è in guisa purissimo, che in lui non sia niun' altra parte di alcun colore? *Pro.* E' manifesto certo, ch'egli è quello, ch'è purissimo sì. *So.* Bene, non porremo noi, o Protarco, che ciò sia il verissimo, ed il bellissimo di tutte le cose bianche; ma non quello, ch'è moltissimo, e grandissimo? *Pro.* Bene. *So.* Dunque s' egli è bianco quello, ch'è poco, e puro; affermeremmo noi al tutto bene, se dicessimo, ch' ei fosse più bianco, e più bello, e più vero del molto bianco mescolato? *Pro.* Benissimo senza dubbio alcuno. *So.* Che dunque? Non arremmo bisogno noi di più esempj di cotal sorte in parlar del piacere; o piuttosto quindi basterà d'intender, che tutto il piacere, così il picciolo, come il grande, il poco, come il molto, purchè fosse lunge dal dolore, sarebbe più soave, e più vero, e più bello? *Pro.* Per certo sì, questo esempio solo ci è bastevole. *So.* (54) Ma quale fia questo? Forse non abbiamo udito noi, ch'è sempre la generazion del piacere, ma non al tutto la essenza di lui? Perciocchè alcuni uomini graziosi tentano di manifestarci questa ragione, a' quali obbligo si dee avere. *Pro.* Che poi? *So.* O Protarco amico mio, vuoi tu, ch' io trascorra questo, tornando ad interrogarti? *Pro.* Dì, ed addimanda pure. *So.* Dunque sono due certe cose; l'una secondo sè stessa, l' altra, che sempre altra cosa appetisce. *Pro.* In che modo, e quali dì tu, che siano queste?

(54) Spiegazione di quello, che ultimamente ha detto intorno al piacere, cioè di quello, ch'è desiderabile: esamina come si debba ammettere nell'ordine della felicità; e dice che non si deve desiderare per sè stesso, ma si deve rapportare alla felicità, in quanto si riferisce a quel fine principale e primario. Per provar questo pone in primo luogo secondo la dottrina di alcuni eruditi, che del Piacere vi è una certa generazione perpetua, ma che non si da essenza di esso.

ſte? *So.* L'una per ſua natura è oneſtiſſima ſempre; ma l'altra manco perfetta. *Pro.* Eſprimi più chiaramente. *So.* Per certo abbiamo veduto amori belli, ed inſieme buoni, e certi amatori. *Pro.* Li abbiamo veduti sì. *So.* Dunque ritrovandoſi queſte due coſe, cerca altre due ſomiglianti per tutte quelle, le quali diciamo, che ſiano la terza ad altra coſa. *Pro.* Di grazia, o Socrate, eſprimi ancora più chiaramente ciò, che tu dì. *So.* O Protarco, niuna coſa il vieta; ma il noſtro ragionamento ſi farà lungo: (55) nondimeno dic'egli, che delle coſe, le quali ſono, alcuna è ſempre per cagione di altra coſa; ma alcun'altra per cui cagione ſi fa ſempre quello, il che ſi fa, per cagione di altra coſa. *Pro.* Finalmente per la ſpeſſa ripetizione ho appena inteſo queſto. *So.* Peravventura andandoſene innanzi la diſputa, lo intenderemo più chiaramente. *Pro.* Perchè nò? *So.* Prendiamo di nuovo queſt' altre due. *Pro.* Quali? *So.* (56) L'una la generazione di tutte le coſe, l'eſſenza l'altra. *Pro.* Per certo ch'io ti ammetto queſte due, la eſſenza, e la generazione. *So.* Beniſſimo. Or qual di queſte due diciamo noi, che ſia per cagione dell'altra? Forſe dobbiamo dire la generazione per cauſa dell' eſſenza; ovver la eſſenza per cauſa della generazione? *Pro.* Mi addimandi queſto, che ſi chiama eſſenza; ſe queſto ch' è, ſi è per cauſa di generazione? *So.* Mi par sì. *Pro.* Per Dio, che mi addimandi tu? *So.* O Protarco, io ti dico certa coſa sì fatta; ſe la fabbrica delle navi ſia per cauſa della nave; o incontrario la nave per cauſa della fabbricazione delle navi; e di tutte le coſe qualunque ſon tali, o Protarco, dico il medeſimo. *Pro.* Che dunque, o Socrate, non hai tu a te medeſimo riſpoſto? *So.* Niuna coſa il vieta; nondimeno ſiane ancora tu partecipe del ragionamento. *Pro.* Anzi sì. *So.* Dico i medicamenti, e tutti gli organi, e tutta la materia applicarſi a tutte le coſe per cauſa della generazione: ma qualunque generazioni altre ſi facciano per cagione di alcun'altra eſſenza, e tutta la generazione inſieme ſi faccia per cauſa di tutta la eſſenza inſieme. *Pro.* Chiaramente affatto. *So.* (57) Dunque il piacere, ſe pure è generazione ſi farà egli neceſſariamente per cagione di alcuna eſſenza. *Pro.* Perchè nò? *So.* Quello, ch'è tale, inmanierachè per cagione di lui ſi faccia ciò, che ſempre ſi fa per cauſa d'altra coſa, ſi pone egli nella

(55) Altra ipoteſi: che le altre coſe ſono iſtituite per qualche fine, e per cauſa di qualche coſa; ma vi è una coſa ch'è architettonica di tutte le altre coſe, cioè fine primario al quale tutte le altre coſe ſi riferiſcono.

(56) Altra ipoteſi: la generazione eſſere una qualche coſa; ed un' altra coſa eſſere la eſſenza: queſta è il fine per cui ſi fa la generazione; e perciò la generazione ſi riferiſce all'eſſenza.

(57) Aſſunzione: che il Piacere è una generazione: onde ne naſce una chiara concluſione: che il piacere per sè ſteſſo non ſi deve in verun modo bramare; e perciò peſſimamente ſtabiliſcono coloro, i quali collocano la ſomma, ed il capo principale della loro vita nel Piacere; eleggendo eglino in conſeguenza la generazione, e la corruzione, e non ſeguendo quella vita terza e comune, nella quale l'animo libero tutto puriſſimamente ſi dà alla Sapienza.

nella ſorte del bene ; ma quello , che ſi fa per cagione di alcuna coſa , o uomo ottimo , egli è avviſo , che ſi abbia a porre in altra ſorte . *Pro.* Ciò è neceſſario adognimodo . *So.* Or ſe peravventura è il piacer generazione , il riferiremo noi meritamente ad altra , che alla ſorte del bene? *Pro.* Beniſſimo . *So.* Or , come ho detto nel principio di queſta diſputa , deeſi aver obbligo a chi dichiarò , che ſi ritrovi la generazione del piacere , ma non niuna eſſenza di lui ; eſſendo manifeſto , ch' egli ſia per iſchernir coloro , i quali aſſeriſcono , che ſia buono il piacere. *Pro.* Grandemente . *So.* Più oltre queſto medeſimo ſi prenderà beffe di ciò , che ſi fa nelle generazioni . *Pro.* In che modo , e che dì tu ? *So.* Chi mentre rimediano alla fame , ed alla ſete , o ad alcun' altra coſa di quelle , che ſon riſanate dalla generazione , ſi allegrano per la generazione , quaſichè eſſa ſia diletto ; e dicono , che non eleggerebbono di viver niente , ſe non ſentiſſero ſete , e fame , e non patiſſero tutte le altre coſe , le quali direbbe alcuno , che ſeguono a queſte paſſioni . *Pro.* Par veramente *So.* Or confeſſiamo tutti , che il corromperſi ſia contrario a quello , ch' è il farſi . *Pro.* Neceſſariamente . *So.* Chiunque queſte coſe deſidera , elegge la corruzione , e la generazione ; ma non quella terza vita , la quale abbiamo propoſta vuota di allegrezza , e di triſtezza ; ma partecipe , in quanto è poſſibile , di puriſſima intelligenza . *Pro.* O Socrate , ſarà lunge dalla ragione chiunque affermerà , che il Piacer ſia bene . *So.* Adognimodo lontano : perchè ancora diciamo in cotal guiſa . *Pro.* In qual guiſa ? *So.* (58) Come non è egli irragionevole , che non ſi trovi niun bene , nè bello , nè in corpi , nè in altre coſe molte , fuorchè nell'anima , e qui ſolamente il piacere ; ma non tali la fortezza , la temperanza , la mente , e gli altri beni tutti , qualunque ha l'animo in lui? E più oltre il ſforzarſi di dire , che l' uomo , che non ſi allegra , ma ſi duole , ſia allora cattivo mentre ſi duole , tuttochè ſia il migliore di tutti ; e chi in contrario ſi compiace ne' piaceri , quanto più gioiſce , mentre gioiſce , altrettanto ſi chiami allora in virtù più eccellente . *Pro.* O Socrate , tutto queſto è al poſſibile irragionevole . *So.* (59) Nondimeno affine non conſumiamo tutta la diſputa intorno al piacere , ed appaja , che non tralaſciamo la mente , e la ſcienza ; deh oggimai leviamo via generoſamente , ſe alcuna coſa ſordida ancora ſe ne ſtia appreſſo a queſte , ſinchè penetrando alla fine alla puriſ-

(58) Amplificazione di queſta conchiuſione : non eſſendo nel corpo , ma nell' anima ſolamente il buono ed il bello , è coſa aliena dalla ragione allontanare dall' anima la virtù , inmanierachè ſi aſſegni al Piacere il primo luogo della felicità nell' animo ; cioè , che tanto uno ſia migliore e più felice , quanto più goda .

(59) Dopo aver trattato dell' origine , delle ſpecie , e degli effetti del Piacere , ora aggiunge una nuova illuſtrazione intorno alla natura , ed agli effetti della Scienza , e della Intelligenza , oltre quello , che di ſopra aveva detto ſpiegando diffuſamente l' origine della ſcienza . Premette ch' egl' inſegna tutte queſte coſe , acciocchè con più certo giudicio s' imponga il fine alla queſtione propoſta , ſe alla Scienza , o al Piacere ſi debba dare il ſecondo luogo nell' ordine della felicità .

purissima natura loro, e guardandola, se ne possiamo valere in giudicare le verissime parti, così di queste, come del piacere. *Pro.* Bene. *So.* (60) Or non ci apporta altra cosa la scienza intorno alle dottrine, altra intorno all' educazione, o al nodrimento; o come? *Pro.* Così è.. *So.* Primieramente consideriamo nelle arti manuali, se altra dell' arti si aderisca più alla scienza, ed altra manco; e se faccia mistieri di stimare l' una il purissimo, l' impurissimo l' altra. *Pro.* Fa mistieri veramente. *So.* Dunque si ha egli a porre in disparte le principali da ciascheduna dell' altre? *Pro.* Quali, ed in che guisa? *So.* Ecco: come se alcun, per così dire, separasse da tutte le arti la perizia dell' annoverare, del misurare, e del pesare; sarebbe certa cosa vile quello, che a ciascheduna rimanesse. *Pro.* Veramente vile. *So.* Dunque resterebbe poscia, che si facesse congettura, e si esercitassero i sensi con certa esperienza, ed uso, servendosene appresso delle potenze congetturali, le quali molti chiamano arti; fattosi acquisto di tutta la virtù loro colla meditazione, e colla fatica. *Pro.* Tu dì al tutto cose necessarie. *So.* Dunque piena è la Musica di queste cose, primieramente temperando ella il concento non colla misura, ma colla congettura piuttosto della meditazione; dopo tutta la facoltà di lei del sonare, investigando colla congettura la misura di qualunque corda mossa, dimanierachè abbia il non manifesto mescolato molto, e poco il fermo. *Pro.* Verissimamente. *So.* E nondimeno ritroveremo la Medicina, l' agricoltura, l'arte del navigare, e l' arte della guerra, che se ne stanno simigliantemente. *Pro.* Quanto si può il più. *So.* Io stimo poi, che l' arte del legnauolo si dimostri più artificiosa di molte scienze per la molta perfezione, che le danno più cose. *Pro.* In che modo? *So.* E nell' arte del fabbricar le navi, e le case, ed in molte altre cose appartenenti all' arte, che si vale de' legni; stimando, ch' ella si serva della squadra, e della regola, del torno, del compasso, del filo, dell' archipenzolo, e di uno stromento ancora acconcio al dirizzar i legni. *Pro.* Tu dì molto bene, o Socrate. *So.* (61) Dunque poniamo quelle,

(60) Bellissima divisione della scienza presa dal fine di essa. Alcune delle scienze servono a costituire l' istiuzione intorno alle discipline, altre a stabilire l' istruzione, e la educazione, cioè versano intorno alla pratica. Qui chiaramente distingue i termini di arte e di scienza, che confonde nel Gorgia, ed in altri luoghi. Così veggiamo, che Platone secondo l' argomento delle cose ha adoprati variamente i vocaboli. Aggiunge una divisione delle arti presa dalla maniera dell' operare, e dal soggetto circa il quale versano; dimodochè altre sono più, altre meno congiunte alle scienze; alcune più pure, altre impurissime; come tra le manuali, delle quali altre sono principali, altre subordinate.

(61) Illustrazione di questa divisione delle arti, acciocchè s' intenda quel puro ed impuro, del quale aveva parlato. Queste cose pare che sieno trattate con bastevole chiarezza nel testo. Egli poi spiega per qual ragione qui esponga queste cose, cioè perchè si osservino le differenze delle scienze tra loro, siccome per questo fine aveva trattato del Piacere. Altra ragione dunque, o natura di arte attribuisce al Filosofo, altra al volgo: perchè quegli opera più accuratamente, questi più grossolanamente, e meno sottilmente.

quelle, che si dicono arti in un ordine doppio: altre, le quali seguono la Musica, partecipi nell'opre di minor perfezione; altre, che seguono l' arte del legnajuolo, di perfezione alquanto maggiore. *Pro.* Poniamole. *So.* Di tutte queste siano perfettissime quelle, che ora abbiamo chiamato primiere. *Pro.* Tu mi pari di accennar ora la perizia dell' annoverare, e quelle che di sopra hai congiunto con lei. *So.* Al tutto: ma, o Protarco, forse non dobbiamo dire, che siano esse doppie; o in che modo? *Pro.* Quali dì tu? *So.* Dell' Aritmetica primieramente non si dee dir forse altra quella de'volgari; ed altra di nuovo quella de' Filosofanti? *Pro.* In qual modo partendola alcuno, porrebbe altra, ed altra Aritmetica? *So.* Non è picciola la difinizione, o Protarco: perciocchè alcuni annoverano le unità inuguali di quelle cose, che sono d' intorno al numero; come due eserciti, due buoi, e due cose picciolissime, ed anco due, che siano grandissime; ma altri mai non li seguiterebbono: se alcuno non ponesse l'una unità delle parti niente discrepante dall' altra. *Pro.* Tu parli molto bene, mentre porti molta diversità di coloro, che versano d'intorno al numero; inmodochè sia cosa convènevole che siano due cose. *So.* Ma che di quella facoltà dell' annoverare, e del misurare secondo l'Architettura, o la mercatura; e medesimamente di quella Geometria, e diligente computazione secondo la Filosofia: dimmi si ha egli a dire, che l'una, e l' altra sia una; o le dobbiamo por due arti? *Pro.* Secondo il mio parere, seguitandosi da me la risposta primiera, io porrei due e l' una, e l' altra. *So.* Bene; ma mi dì, intendi tu per cui cagione abbiamo ciò portato nel mezzo? *Pro.* Peravventura sì; nondimeno desidererei, che da te si dichiarasse quello, ch' ora si cerca. *So.* Mi par dunque, che questa ragione non meno cerchi al presente, che quando incominciammo da principio a trattarla; considerando, se si ritrovi altra scienza più dell'altra pura, come il piacer del piacere. *Pro.* Egli è troppo manifesto, che ciò ha ella tentato per questa cagione. *So.* (62) Ma che? Non si ritrovò egli dianzi da lei esser altra arte più chiara, ed altra più oscura d' un' altra? *Pro.* Sì. *So.* Intorno a queste cose poi, forse non profferendo ella cert'arte come equivoca, e quasi una facendola in opinione; di nuovo come se siano due, ritorni ad addimandare la chiarezza, e la purità d'ambidue intorno a queste cose; se quella de' Filosofanti, o di coloro, che non sono Filosofi si ritrovi più perfetta? *Pro.* Mi par sì d'avvantaggio, ch'ella ciò ricerchi. *So.* Dunque, o Protarco, qual risposta daremo qui loro? *Pro.* O Socrate, noi ci abbiamo fatto troppo innanzi al dichiarare una differenza maravigliosa delle scienze. *So.* Dunqqe risponderemo

(62) Assegna le differenze delle arti, e delle scienze tra loro; quanto più ognuna la verità si accosta, tanto ella si deve stimare più pura; quanto più se ne scosta, più impura.

più agevolmente. *Pro.* Perchè nò? Sicchè affermiamo, che queste arti discordino d'un lungo spazio dalle altre. Più oltre dalle medesime sono differenti in perfezione, e verità intorno a misure, ed a numeri, l'arti, che sono intorno alla prontezza grande di coloro, che sono Filosofi veramente. *So.* Stiane così questo secondo la tua opinione; e credendoti noi, rispondiamo arditamente a' disputanti importuni. *Pro.* Che? *So.* Che due siano le Aritmetiche, e molte altre facoltà tali, che seguono queste, aventi un tale raddoppiamento, ed in un solo nome comunicanti. *Pro.* Diamo, o Socrate, favorendoci la fortuna, questa risposta a costoro, che tu hai chiamato gravi. *So.* Dunque diciamo noi, che queste scienze siano quanto più si può perfette? *Pro.* Adognimodo. *So.* (63) Nondimeno, o Protarco, la facoltà del disputare negherebbe, se noi a lei anteponessimo alcun' altra. *Pro.* Quale di nuovo convenevol è che si dica questa? *So.* Egli è chiaro, ch' è dessa quella, la qual versa intorno all' ente, ed al veramente, ed a quello, che per natura sta sempre nel medesimo modo. Io stimo che tutti coloro, ne' quali si ritrova pur un poco di cervello, pensino, che quella sia una cognizione sopra tutte verissima. Ma, o Protarco, come la potresti divider tu? *Pro.* Ho spesse volte udito dirsi da Gorgia, che la facoltà del persuadere avanza tutte le arti; sottomettendosi ella non colla forza, ma spontaneamente tutte le cose, e di tutte l'arti essendo ottima di gran lunga: ma ora non vorrei contrariare nè a te, nè a lui. *So.* Tu mi pari di aver voluto dire le armi; ma da vergogna indotto averle tralasciate. *Pro.* Stiansi queste cose al presente così, come pajono a te. *So.* Sono io forse cagione, che tu non abbia pensato bene? *Pro.* Che cosa? *So.* O Protarco amico, non ancora ricercava da te, qual arte, ovver scienza avanzasse tutte in quello, perchè fosse grandissima, ed ottima, e utilissima fra tutte; ma quale contemplasse il chiaro, il perfetto, ed il verissimo; tuttochè picciola, e giovasse poco, o niente: questo è veramente quello, il che ora cerchiamo. Ma vedi: perciocchè non offenderai niente Gorgia, se tu concedessi all' arte di lui la laude, ed eccellenza dell' utilità, e se dessi la eccellenza della verità a quella facoltà, la quale ho al presente raccontato; come dissi dianzi del bianco, il quale tuttochè egli sia poco, nondimeno, se fosse puro, avanzerebbe, secondo l' eccesso della verità, il molto non puro: ed ora veramente consideratosi queste cose troppo, e giudicatole bastevolmente, non guardiamo ad alcune o lodi, o comodi delle discipline; ma se da natura vi è alcuna virtù del nostro animo, che possa amare la verità, e per cagione di lei

(63) Fra tutte le arti attribuisce la dignità, e la prerogativa alla Dialettica, perchè versa in quello ch' è, cioè nell' esaminare accuratamente la natura delle cose. Significa con questo il Filosofo primo, cioè quell' artefice della scientifica dimostrazione, il quale giudica delle cose dai loro veri principj, e ne deduce sicure ed eterne conchiusioni.

lei faccia tutte le cose, diciamola, investigandola colla purità della mente, e della prudenza, se potessimo dire verisimilmente, che la possediamo, o dobbiamo cercare cert' altra di lei più eccellente. *Pro.* E pur io considero, ed istimo difficile il concedere, che si possa ritrovare altr'arte, o scienza, la quale aderisca più alla verità di questa. *So.* Forse ciò, che ora da te si è detto, l'hai detto considerando, che molte arti, e tutte quelle, che intorno a queste cose versano, si servono primieramente delle opinioni, e cercano ordinatamente le cose, che sono d' intorno ad esse: o eziandio sai tu, se pensa alcuno, che sia da investigarsi quello, che pertiene alla natura, ch'egli investiga per tutta la vita ciò, ch'è intorno al Mondo; cioè, com'è fatto, come patisce, e come opera. Dobbiamo dir questo, o come? *Pro.* Così sì. *So.* Dunque egli non si ha voluto affaticar sempre intorno a quello, ch' è sempre; ma a quello sì, che si faceva, o si fa, e si farà. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Or qual chiarezza potremo dir noi, che si sarebbe con una perfettissima verità di quelle cose, delle quali niuna non si fermò mai nel medesimo modo nel passato, o nel futuro, o nel presente? *Pro.* Ed in che modo? *So.* Perciocchè in qual guisa conseguiremmo noi alcuna cosa stabile in quelle, le quali adognimodo non avessero stabilità niuna? *Pro.* In modo niuno, com' io penso. *So.* Dunque nè la mente, o alcuna scienza si ritrova intorno a queste avere la verità suprema. *Pro.* E' verisimile. *So.* Dunque lasciamo, che tu, ed io, e Filebo, e Gorgia se ne stiano tutti in pace; ma al presente affermiamo ciò colla ragione. *Pro.* Qual è cotesto? *So.* Che quella facoltà contiene fermezza, purità, verità, sincerità, la quale attende intorno a quello, ch' è sempre nel medesimo modo, e semplicissimo; ovver a ciò, ch' è secondariamente a lui vicino. Il rimanente delle altre cose tutte sono da dirsi seconde, e posteriori. *Pro.* Tu dì verissimo. *So.* Or quei nomi, che intorno a cotali cose sono fra tutti i più belli, non son essi da assegnarsi ancora alle cose bellissime? *Pro.* E' cosa convenevole. *So.* La mente, e la sapienza sono preziosissimi di tutti i nomi. *Pro.* Sono sì. *So.* Dunque questi perfetti, e conceduti bene si accomodano veramente con una perfettissima ragione alle intelligenze di quello, ch' è veramente. *Pro.* Al tutto. *So.* Ma ciò, che in giudicio dianzi produssi, non è altro, che questi nomi. *Pro.* Non altro nò. *So.* (64) Così sia. Alla perfine, se alcun dicesse, che il mescolamento del piacer, e della sapienza ci sia proposto come ad operarj, affine che cerchiamo da quali cose, ed in quali si crei; io ho opinione, ch' egli sarebbe buona congettura. *Pro.* Sì certo. *So.* Per la

(64) Fino ad ora ha tolta, e preclusa la felicità al Piacere, ed alla Scienza presi separatamente; ed ha collocata la felicità in una certa Mistura composta col beneficio di una certa terza cosa. Ora, volendo dar fine a questa disputa, tratta accuratamente di quella Mistura, o sia vita comune; e primieramente forma un sommario della disputa sin qui fatta, indicando ed inculcando lo scopo della medesima.

la qual cosa da nuovo è da sforzarsi in fare il mescolamento. *Pro.* Da sforzarsi certo. *So.* Dunque starebbe meglio, che da noi prima si dicessero queste cose, ed a memoria si riducessero. *Pro.* Quali? *So.* Quelle, che e dianzi ci abbiamo raccordato. Per certo quel proverbio è eccellente, onde si dice, che ciò, ch' è bello, si dee ridir di nuovo, e due, e tre volte. *Pro.* Perchè nò? *So.* Deh per Giove: perciocchè io stimo, che in un certo modo così siano state dette le cose superiori. *Pro.* In qual maniera? *So.* Filebo dice, che il piacere si è un fin retto a tutti gli animali, ed a tutti fa mistieri dirizzarsi a quello, e ciò sia a tutti lo stesso bene; e questi due nomi di buono, e di giocondo convegnano bene ad una certa natura. Ma Socrate primieramente dice, questo non esser punto vero: e così come sono due nomi il buono, ed il giocondo; così ancora tenere due differenti nature. Anzi la prudenza più del piacere essere partecipe del bene. O Protarco, non è, e non era questo quello, che si diceva allora? *Pro.* Era sì. *So.* Questo ancora ed allora, ed al presente sarebbe da confessarsi da noi. *Pro.* Che? *So.* Che la natura del bene in questo discordi sì dall' altre cose. *Pro.* In che? *So.* In qualunque degli animali si ritrova questo sempre, ed adognimodo, essi più oltre non abbiano bisogno di niun' altra cosa; ma tengano perfettissima sufficienza: non è egli così? *Pro.* Così affatto. *So.* Or non si abbiamo sforzato noi in guisa colla ragione l'una dall' altra separando, cioè la voluttà dalla prudenza, e la prudenza dalla voluttà, di risguardare nella vita di ciascuno, che l' una dell' altra non pur un poco ne participasse? *Pro.* Per certo. *So.* Forse parve allora ad alcun di noi, che l'una, o l'altra di queste fosse bastevole? *Pro.* In che modo? *So.* (65) Che se noi allora in alcuna cosa traviammo; ora chiunque reassumendo dica meglio, ponendo la memoria, la scienza, la prudenza, e la vera opinione della medesima idea; e considerando, se senza queste alcuno ammettesse, che qualunque cosa fosse, o si facesse ancora se non voluttà o molta, o quanto si può veementissima; veramente non penserebbe egli di allegrarsi, nè in verun modo conoscerebbe qual passione li fosse avvenuta, nè per un qualche tempo conserverebbe la memoria dello stesso affetto. Le medesime cose tu puoi dire della prudenza. Dimmi, se accettasse piuttosto alcuno di aver prudenza senza qualunque ancora minimo piacere, o con alcuni piaceri; o piuttosto i piaceri tutti senzala prudenza, o con prudenza alcuna. *Pro.* Non è possibile, o Socrate; nondimeno non vi è alcun bisogno di tornar ad addimandar questo spesse volte. *So.* Dunque niun di questi potrebbe esser il perfetto, e ciò, che si elegge da tutti, e quel, che affatto è buono. *Pro.* Nè l' uno, nè l' altro.

So.

(65) Ripete quello, che diffusamente ha spiegato intorno alla scienza, cioè in qual modo contenga una qualche ragione di felicità, vale a dire se le si possa dare il secondo luogo, non potendosele dar il primo.

So. (*66*) Dunque conviene che ſi prenda o lo ſteſſo bene chiaramente, o alcuna figura di lui, affine che, come abbiamo detto, vediamo cui principalmente ſiano da concederſi le ſeconde ſorti . *Pro.* Tu parli beniſſimo. *So.* Or noi ſi ſiamo meſſi in certa ſtrada al bene. *Pro.* In quale? *So.* Siccome ſe in cercando alcuno chi ſi ſia, conoſceſſe prima la caſa, ov' egli abita, veramente arrebbe egli un ajuto grande per ritrovarlo. *Pro.* Certo sì *So.* In cotal guiſa e la preſente, e l'antedetta ragione ci ammonì a non inveſtigare il bene nella ſemplice vita, ma nella miſta. *Pro.* Adognimodo. *So.* Ma egli è più certa la ſperanza, che noi ſiamo per ritrovar quel, che cerchiamo in quello, ch' è bellamente meſcolato, che nel contrario. *Pro.* Più certa veramente. *So.* Meſcoliamo adunque, o Protarco, facendo i voti innanzi a' Dei, ſe o Dioniſo, o Vulcano, o altro de' Dei ſi preſe in ſorte queſt' onore della meſcolanza. *Pro.* Al tutto è da farſi così. *So.* Or ſi ritrovino a noi preſenti due fonti, qual ad alcuni pincerne: potendo paragonar chiunque il fonte del piacere al mele; ma il fonte ſobrio, e privo del vino della prudenza, a cert'acqua amara, e ſalutifera ancora. Dunque affatichiamoci di meſcolar in uno quanto più ſi può bellamente queſti liquori. *Pro.* Per certo egli è da affaticarſi. *So.* Deh dì primieramente, ſe meſcolaſſimo noi tutto il piacere con tutta la prudenza, li congiungeremmo noi bene peravventura? *Pro.* Forſe sì. *So.* Egli non è niente ſicuro; ma in che modo ſi meſcolerebbono più ſicuramente da noi, io mi confido di eſſer ora per dichiararlo. *Pro.* In che modo? *So.* O non ſi fè egli manifeſto dianzi, ritrovarſi l' un piacere più ſincero dell' altro, e di nuovo un' arte più dell' altra perfetta? *Pro.* Per certo sì fè manifeſto. *So.* La ſcienza ancora dalla ſcienza differente; ed altra eſſer veramente intorno a quelle coſe, che naſcono, e muojono; altra intorno a quelle, le quali nè ſi fanno, nè muojono, e ſempre ſi ritrovano nel medeſimo modo, e riguardando queſta alla verità, la penſiamo di quella più vera. *Pro.* Molto bene. *So.* Dunque ſe principalmente ſi meſcolaſſero da noi inſieme le veriſſime parti dell'una, e dell' altra, ſarebbono eſſe baſtevoli peravventura inſieme meſcolate di darci la vita deſiderabiliſſima: o arremmo biſogno più oltre di certo non so che altro, che non foſſe tale? *Pro.* A me veramente pare che in cotal guiſa ſia da farſi. *So.* Dunque ſiaci un cert' uomo ſaggio, il quale conoſca quello, che ſia la giuſtizia, e tenga la ragione compagna della intelligenza, e conſideri le altre coſe tutte qualunque ſono ſomiglian-

(66) Ripete quello, che aveva detto di quella Miſtura, o ſia vita comune; della quale ſpiega prima generalmente la forza nel Piacere, e nella Scienza. La chiama Miſtura non tanto perchè il Piacere colla Sapienza, e viceverſa la Sapienza col Piacere ſi meſchia; ma perchè l'una, e l'altra inſufficienti per sè ſteſſe a coſtituire la felicità ſi congiungono efficacemente con quella terza coſa per avere forza e potenza; cioè per la forza di quella partecipano di qualche felicità.

glianti. *Pro.* Siaci veramente. *So.* (67) Dimmi, sarebbe costui ornato di una bastevole scienza, se possedesse la dottrina del cerchio, e della sfera divina; ma fosse affatto ignorante di questa sfera umana, e di questi cerchi, mentre si servisse nell'architettura, ed in opere simiglianti di cannoni, e di cerchi? *Pro.* o Socrate, sarebbe la disposizion nostra ridicolosa, se solamente versasse nelle scienze divine. *So.* Come dì tu? O dobbiamo inserir noi, e mescolar in comune l'arte impura, ed instabile del falso cannore, e del cerchio? *Pro.* Ciò è egli necessario, se pur alcun di noi ancora sia per ritrovar la via, che ci guidi a casa. *So.* Forse la musica ancora, la quale poco fa abbiamo detto esser piena di congetture, e d'imitazioni, e lontana molto dalla purità? *Pro.* Questo ancora mi pare necessario, se veramente la nostra vita sia per dover esser alcuna volta vita. *So.* Vuoi tu adunque, ch'io, come portiere spinto, ed isforzato dalla turba al presente superato spalanchi le porte, e lasci oggimai, che tutte le scienze inondino, e si mescolino, e pertutto la inferiore colla pura. *Pro.* Non so, o Socrate, qual nocumento potesse riceveralcuno, pigliando tutte le altre; possedendo le prime scienze. *So.* Lascio oggimai, che concorrino tutte nel ricettacolo di quella poetica mescolanza de' vasi di Omero. *Pro.* Concorrino sì. *So.* Di nuovo egli è avviso, (68) che sia da ritornarsi al fonte de'piaceri: perciocchè quando abbiamo pensato di mescolarli, non si sono ritrovate principalmente le particelle de' veri; ma per l'amore, che portavamo a tutta la scienza, prima de'piaceri abbiamo permesso, che concorressero nello stesso tutte le scienze. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Dunque è oggimai tempo, che consultiamo ancora de'piaceri: se ed essi tutti insieme siano da ammettersi, o solamente i principali, e veri. *Pro.* Importa molto per assicurarsi l'ammetter i principali, e veri. *So.* Or ammettansi; ma che per lo innanzi? Se alcuni peravventura sono necessarj; mi dì sono questi ancora da riceversi nella mescolanza, così come quivi si fece? *Pro.* Perchè nò? Ciò è necessario. *So.* Che così come era utile, nè di alcun danno il saper per tutta la vita tutte le arti; così al presente dobbiamo ancora noi dir lo stesso d'intorno a' piaceri, che siano da mescolarsi insieme, se per tutta la vita è utile a tutti, e senza danno il godere, ed il dilettarsi di loro. *Pro.* In che modo adunque dobbiamo dire intorno a questi, e come fare? *So.* O Protarco, alcuna cosa tale si ha da ricercare non da noi, ma da'piaceri, e dalle prudenze stesse, questo di loro interrogando. *Pro.* Che è egli questo? *So.* O amici (s'egli è lecito di chiamar voi o piaceri, o con qualunque altro nome) mi dite, eleggereste voi forse di abitare con tutta la prudenza, o senza lei? Io stimo certo, ch'

essi.

(67) Applica chiaramente l'antecedente dottrina alla scienza, insegnando come in essa si possa vedere la felicità.

(68) Applica lo stesso al Piacere; ed insegna diffusamente come i Piaceri si debbano stimar buoni, o cattivi, formando per illustrare la cosa, una bellissima immagine; acciocchè quasi colla vista dei Piaceri si rappresenti sotto gli occhi la loro natura.

essi farebbono necessariamente per risponder questo. *Pro.* Che? *So.* Che non è possibile, nè utile, così come dianzi si disse, che alcun genere puro sia separato, e solitario; ma di tutti i generi, se si facesse il paragone d'uno ad un altro, quello penseremo doverci esser ottimo, con cui e tutte le altre cose, ed ancora massimamente qualunque delle forze nostre si conoscessero perfettamente. *Pro.* E confesseremmo, che voi abbiate detto bene al presente. *So.* Bene. (69) Resta dunque che addimandiamo la mente, e la prudenza, dicendo loro: Avete forse bisogno voi nella mescolanza de' piaceri? Il confesserebbono. Di nuovo interrogandole, noi potremmo peravventura dire: Di quali piaceri? *Pro.* E' verisimile. *So.* Or la dimanda nostra fia per lo innanzi tale. Se sia a voi mistieri, oltre a quei veri piaceri del commercio degli ardentissimi? Peravventura ch'esse così risponderanno. Non, o Socrate, nò: perciocchè questi ci danno innumerabili impedimenti; poichè i furiosi piaceri perturbano le anime, le quali abitiamo, nè al tutto ci permettono il generarci; e per lo più guastano adognimodo la progenie nostra, portandone dentro con la negligenza la obblivione. Ma pensa tu gli altri piaceri veri, e puri, i quali da te sono stati detti esserci quasi famigliari; e oltre a questi quegli appresso, che si prendono colla sanità, colla temperanza, e colla virtù tutta insieme. Perciocchè ammettiamo noi volentieri questi, i quali sono ancille della virtù, come di certa Dea. Ma quelli che vanno di compagnia colla pazzia, e con altra malvagità, egli è cosa disconvenevole, che si mescolino colla mente; se alcuno vedendo quella bellissima, e concorde mescolanza, e temperanza, tentasse in lei d'imparar quello, che per sua natura sia il bene, e nell'uomo, e nell'Universo; ed indovinare qual fosse la Idea di lui. Or non diremo noi, che ciò, rispondi saggiamente la mente, e per sè medesima, e per la memoria, e per la retta opinione? *Pro.* Anzi adognimodo. *So.* Nondimeno questo è necessario, nè si potrebbe far altrimenti mai. *Pro.* Qual è cotesto? *So.* Quello non si farebbe mai veramente, o sarebbe stato fatto, in cui non mescolassimo la verità. *Pro.* Perchè in qual guisa? *So.* In niuna nò. Ma se più oltre a questa mescolanza vi manca alcuna cosa, dillo tu, e Filebo; parendomi questo ragionamento essersi fornito qual certo Mondo incorporeo, per dover signoreggiar bellamente al corpo animato. *Pro.* Saprai, o Socrate, che ancora a me pare il medesimo. *So.* Or se dicessimo noi di esser ora entranti nell'entrata della casa del bene, o di certa cosa tale; in un certo modo diremmo noi bene peravventura? *Pro.* A me par veramente. *So.* Dunque qual preziosissima cosa in una tal mescolanza ci par cagione, che quest'ordine massimamente sia gratissimo a tut-

(69) Rappresenta la stessa immagine nella Sapienza, o sia nella intelligenza, acciocchè in questa guisa si possa più chiaramente por sotto gli occhi la natura di essa.

tutti? Perciocchè se questo si vederà da noi incontinente considereremo, s'egli se ne stia più congiunto, e più vicino nell'Universo al piacere, o alla mente. *Pro.* Bene: perciocchè questo gioverà sì al giudicio nostro. *So.* E pure egli non è in verun modo difficile il ritrovare qual sia la cagione di tutta insieme la mescolanza; per la quale qualunque mescolamento sia da stimarsi o moltissimo, o niente. *Pro.* In che modo dì tu? *So.* Niuno è, che ciò non sappia. *Pro.* Quale è egli questo finalmente? *So.* Che qualunque cosa, e qualunque mescolanza si è priva di misura, o della natura del misurato, rovina necessariamente tutte le cose, che sono mescolate; ma primieramente sè stessa: perciocchè nè questa è temperanza; ma suole avvenire, come certo concorso intemperato, e fortuito, a coloro, che la posseggono da buon senno. *Pro.* Tu dì il vero. *So.* Ora la potenza del bene trasferendosi nella natura del bello, di nascosto ci sugge: perciocchè la mediocrità, e la misura in ogni luogo si fa veramente bellezza, e virtù. *Pro.* Al tutto. *So.* E pure abbiamo detto mescolarsi in loro la verità. *Pro.* Adognimodo. *So.* Dunque se non possiamo conseguire con una Idea il bene; almeno insieme con queste tre colla bellezza, colla misura, e colla verità comprendendolo, diciamo questo tutto, come uno, esser la cagione di quelle cose, che sono nella mescolanza: e per questo, quasi egli sia bene, si faccia tale la mescolanza. *Pro.* Troppo bene. *So.* (70) Or chiunque, o Protarco, si potrebbe oggimai far giudice bastevole della prudenza, e della voluttà appresso noi; cioè, qual di esse due sia più congiunta all'ottimo, e di più pregio tra gli uomini, e tra gli Dei. *Pro.* Egli è manifesto; nondimeno fia meglio il percorrer questo colla ragione. *So.* Dunque giudichiamo qualunque di queste tre rispetto al piacere, ed alla mente: perciocchè è da vedersi a quali di esse affermiamo, che sia ciascuna di queste tre più congiunta. *Pro.* Parli tu della bellezza, della

(70) Nuovo ragionamento, che serve per stabilire anch'esso il giudicio della questione principale. Dopo avere diffusamente spiegata la natura del Piacere, e della Scienza, e dopo aver anco dimostrata la forza, e la efficacia di quella Mistura; sebbene bastevolmente apparisse cosa si dovesse costituire intorno a questo, nondimeno per ottenere una chiarezza più dimostrativa, siccome al principio della disputa aveva proposta la somma della questione, così ancor qui rappresenta in certo modo la somma del giudicio, acciocchè s'intenda la vera, e soda conchiusione, e decisione della medesima. Del qual giudicio questi sono i capi. Poichè nè la Scienza, nè il Piacere per sè stessi, e separatamente contengono la felicità che cerchiamo, si deve investigare quella terza cosa, la quale è di ogni perfezione ricolma, vera, moderata, bella, ordinata. E non essendovi nelle umane cosa veruna più perfetta, più vera, più ordinata, più bella della Sapienza, ed al contrario niuna essendovene più turpe, più disordinata, più sconvenevole, più imperfetta del Piacere, stabilire si deve, che la Sapienza più di tutto si avvicini alla natura di quella terza cosa, cioè della vera felicità; al contrario niuna è da quella più lontana del Piacere definito in tal modo, poichè intende del Piacere bestiale e turpe; mentre i Piaceri onesti, che nascono dalla cognizione delle Scienze, e sono liberi dalle perturbazioni, li colloca nel quinto grado delle cose felici.

della verità, e della mediocrità? *So.* Per certo sì. Dunque, o Protarco, prendi primieramente la verità; e come l'arrai presa, guarda oggimai alle tre cose, cioè alla mente, alla verità, ed alla voluttà; e poichè al dilungo arrai considerato maturamente, rispondi a te medesimo, se la voluttà, o la mente sia più vicina alla verità. *Pro.* Che fa egli mistieri di lungo tempo? Perciocchè, com'io penso, vi è molta la differenza; essendo la voluttà più di tutte temeraria; e, come si ragiona ancora nelle voluttà di Venere (lequali via più di tutte sono istimate smisuratissime) lo spergiurare ottiene perdon da'Dei; com'esse siano quasi fanciulli non partecipi di alcuna intelligenza: ma la mente o è il medesimo, che la verità, o fra tutte certo somigliantissima, e verissima. *So.* Or da qui innanzi resta a considerarsi di quella mediocrità, se il piacere, o la prudenza sia più capace di piacere. *Pro.* Ancora da te si è proposto questa considerazione forte agevole da investigarsi. In vero io stimo, che non si possa ritrovare niuna cosa più immoderata della voluttà, e della gioja di lei; incontrario niuna più moderata della mente, e della scienza. *So.* Tu hai detto bene; nondimemo rispondi ancora la terza volta. Or è la mente più partecipe di bellezza, o il genere della voluttà; dimanierachè la mente sia della voluttà più bella: o il contrario? *Pro.* Dunque, o Socrate, forse niuno o sognando, o palesemente non vide mai la mente, e la prudenza; o brutta, o in altra guisa la si pensò, o esser unqua stata, o esser, o per dover essere dipoi? *So.* Bene. *Pro.* E se noi vediamo in qualche luogo alcun seguire le voluttà, massimamente grandissime; noi veramente se ne vergogniamo, e si nascondiamo: o perchè siano ridicolose, o perchè siano vergognose; tali cose concedendo alle tenebre della notte, come siano indegne del cospetto del lume del giorno. *So.* (71) Dunque, o Protarco, dichiarerai a tutti, e per nuncj, e colla presente voce, che il piacere non è il primo, nè il secondo possesso; ma il primo è in certo modo intorno alla misura, ed al moderato, ed all'opportuno, ed a qualunque cose tali, per le quali pensiamo far mistieri che si nomini la natura perpetua. *Pro.* Egli veramente apparisce dalle cose, che

(71) Espressa dichiarazione di quelle cose, che appartengono alla felicità. Numera cinque abitudini, in guisa tale che intendiamo, che tutte queste abitudini di felicità, dipendono da quella Idea del Buono, che ha chiamata causa creatrice. La prima abitudine si è quel sempiterno ordine della natura, che magnificamente di sopra ha descritto; sempiterno, in quanto così ha voluto il Creatore di esso, come spiega nel Timeo. La seconda abitudine si è quella del conveniente eguale e perfetto, in quanto queste affezioni si attribuiscono dal Creatore per participazione alle cose create. La terza è la Mente, e la Sapienza dell'uomo creata ad immagine di Dio, dono singolare del medesimo Dio. La quarta sono le scienze, e le arti produzioni della Ragione, e della Intelligenza. La quinta è il Piacere onesto: cioè la buona disposizione dell'animo senza tristezza, e senza perturbazione, che nasce dalla cognizione delle cose oneste e vere.

ora ſi ſono dette. *So.* Il ſecondo poi quello, ch'è intorno al miſurato, ed al bello, al perfetto, ed al ſufficiente, ed a quantunque coſe, le quali ſono di queſto genere. *Pro.* Appariſce. *So.* Il terzo dunque, com'io indovino, ſe tu porrai la mente, e la prudenza, non ti dilungherai troppo dalla verità. *Pro.* Peravventura. *So.* Forſe ſono quarti quelli, che abbiamo poſti proprj dell' anima, cioè le ſcienze, le arti, e le rette oppinioni: le quali perciò incontinente ſuccedono a quelli tre: perchè ſono più congiunte al bene, che il piacere. *Pro.* Peravventura. *So.* Nel quinto luogo poni quelle voluttà, le quali abbiamo diſinito prive di dolore, e le quali chiamavamo pure ſcienza dell' anima, ma ſeguenti le ſentimenta. *Pro.* Peravventura. *So.* Ma nella ſeſta progenie, diſſe Orfeo, fornite l' ornamento della canzone. Egli è ancora avviſo, che la orazione noſtra finiſca nel ſeſto giudicio: onde niun'altra coſa per lo innanzi ci rimane, ſe non alle coſe che dette vi poniamo la teſta. *Pro.* Convienſi veramente. *So.* (72) La terza volta oggimai chiamando in ajuto il Dio conſervatore, percorriamo brevemente la medeſima orazione. *Pro.* Quale dì tu? *So.* Filebo poneva, che la voluttà tutta, e perfetta foſſe il bene in noi. *Pro.* O Socrate, com' egli è avviſo, dicevi dianzi eſſerſi da ridire la orazione la terza volta. *So.* Queſto ſteſſo; ma vediamo quello, che ſegue. Veramente (il che ora io diſſi) conſiderando la orazione di Filebo, e d' altri innumerabili, più fiate, ed avendola a male, ho detto, che la mente foſſe di gran lunga migliore, ed ottima per la vita degli uomini, che il piacere. *Pro.* Queſto ſi diſſe. *So.* Nondimeno ſoſpettando, che ſi trovaſſero altre molte, portai, che ſe ci foſſe parſo alcuna coſa più eccellente di queſte due, che per la mente contenderei inverſo la voluttà per la ſorte ſeconda; ed il piacer ancora ſi ſpoglierebbe degli onori ſecondi. *Pro.* Ciò ancora diceſti. *So.* Poſcia niun di queſti due non parve eſſer il ſufficientiſſimo. *Pro.* Tu narri il vero. *So.* Dunque queſto ragionamento era manchevole al tutto; nè la mente, nè la voluttà, nè alcuna di eſſe era lo ſteſſo bene; eſſendo prive della ſufficienza, e della virtù del baſtevole, e del perfetto. *Pro.* Beniſſimo. *So.* Ma concioſſiachè un altro terzo parve migliore d' ambidue; in vero la mente ſi manifeſtò di gran lunga più vicina, che il piacere, alla Idea migliore, e ſuperiore. *Pro.* Certo sì. *So.* Dunque la potenza del piacere ſortirebbe ella il quinto grado, ſecondo quella opinione, la quale ſi profferì

(72) Conchiuſione generale di tutta la diſputa. Il primo luogo della felicità ſi deve a quella terza coſa, ch'è l'Idea del ſommo bene. Il ſecondo luogo ſi deve alla Intelligenza, ed alla Sapienza, la quale per comunion di natura è più vicina del Piacere a quella terza coſa; il qual Piacere quando naſca dalla cognizione delle coſe vere ed oneſte, otterrà un certo quinto grado nell'ampiezza di queſta felicità. Ma il Piacere beſtiale, che naſce dalle cupidigie del corpo, ſi ſcaccia con lunghiſſima diſtanza dalla felicità, e ſi laſcia alle beſtie.

ferì il giudicio preſente ? *Pro.* Appariſce . *So.* Nondimeno tutti i buoi darebbono il primo luogo alla voluttà , ed i cavalli , e finalmente tutte le fiere , per quello che ſono fatti ſchiavi dalle luſinghe di lei ; a' quali preſtando molti fede , non altrimentichè gli auguri agli uccelli , ſtimano , che i piaceri ſiano di tutte le coſe migliori per lo viver bene , e penſano gli amori delle fiere teſtimonj più degni , che tante riſpoſte de' rozzi Filoſofanti . *Pro.* Tutti , o Socrate, confeſſiamo , che tu abbia narrato veriſſime coſe . *So.* Dunque licenziatemi . *Pro.* O Socrate , egli ci reſta certa picciola coſa ancora : perciocchè nè tu prima ti partirai da noi : ma io ti ridurrò alla memoria ciò, che rimane.

IL CONVITO.

OVVERO

DELL' AMORE.

ARGOMENTO.

PRima di venire secondo il nostro istituto, e costume alla spiegazione di questa disputa, alcune poche cose dobbiamo necessariamente premettere intorno a questa maniera di parlare, ch' è tutta misteriosa ed allegorica, come già abbiamo avvertito; e siccome fino ad ora non abbiamo volontariamente ricercati gli scogli delle allegorie, così ora che ci siamo veramente arrivati, dobbiamo adoprare gli opportuni rimedj, coi quali possiamo liberarsene; e perciò si deve incominciare a valersi di un metodo accomodato all' interpretazione. A molti uomini ancor dottissimi sembra maraviglioso ed insolito questo genere di parlare, siccome certamente, per mia opinione, lo è, se ci proponiamo la vera forma della filosofica dimostrazione, la quale senza dubbio dev' esser formata con una evidente, e chiara enunciazione della dottrina. Ed in questo io giudico, che Aristotele abbia il luogo principale tra tutti i Filosofi. Ma essendo convenevole, che ogni autore schiettamente s' intenda, e si esponga secondo la sua intenzione ed il suo disegno; giusta cosa è parimente, che queste dispute s' intendano, e si espongano secondo la intenzione ed il disegno di Platone, acciocchè ben compreso il suo fine, sappiamo ancora cosa egl' insegni, e finalmente qual sia la dottrina, cioè la nuda e semplice sentenza di queste allegorie. Imperocchè non si deve già stimare, che Platone o abbia scritte queste cose inconsideratamente, o le abbia scritte per occupare il Lettore in leggerezze ed inezie, come con poca sincerità alcuni senza ben esaminare le cose, vanno di lui dicendo: anzi si deve piuttosto stabilire, che qui si contengano i più sacri misterj della più santa, e più sublime Filosofia; de' quali se si levino gl' involgimenti; da essi disimbarazzata la verità nuda e semplice, bellissima senza dubbio comparirà. Ma prima dobbiam spiegare per qual ragione Platone l' abbia ricoperta con questo velo. Ebbero in uso gli antichi Filosofanti di rappresentare la verità involta in certi simboli ed involture. Che Platone gli abbia seguiti non v' ha dubbio per questa disputa, in cui di Omero, e di Esiodo (appresso i quali sono i veri principj dell' antica Filosofia) di Parmenide, di Eraclito, di Acusilao, che a quelli furono posteriori, fa chiarissima commemorazione. Questa maniera di filosofare fu accuratamente coltivata dai Pitagorici, de' quali tutta la Filosofia era sotto simboli ed allegorie coperta; siccome per le cose fisiche apparisce nel Timeo, per non produrre altri innumerabili esempj. Per altro sebbene i primi principj della Filosofia furono rozzi ed impoliti, dimodochè per non conoscersi un miglior metodo fu allora necessario l' uso di questi simboli; con tutto questo non mancavano a quei primi inventori ragioni, per le quali quella maniera d' insegnare sembrasse loro opportuna e convenevole. Imperocchè (a) *la rappresentazione* delle cose *per via d' immagini* è efficacissima per eccitare gli animi, i quali vengono molto commossi con quelle immagini; e non potendo eglino contemplare la vera, e germana natura dell' ente, per mezzo di quelle, come per una scala, vi salgono; come si spiega nel sesto della Repubblica. La verità nascosta in quelle ombre ferisce gli animi con maggior forza; e non sapendosi, più accuratamente si cerca. A questo studio, e diligenza non manca il piacere guida e sprone alle ricerche, eccitato maravigliosamente dalla contemplazione di quelle immagini. Giova ancora alla memoria quella delineazione di cose gravissime con brevi e pro-

(a) εἰκασία.

e proprj segni; la quale per la novità, e per la opinione della bellezza eccitando con maggior forza gli animi, fa parimente che con maggior forza, e costanza le cose stesse nella memoria s'affiggano. Con molti esempj si può provare essere antichissimo questo costume di rappresentare le cose per via d'immagini, ed essere ancora stato con purità usato nella stessa verità: lo che però desidero, che sia detto con buona pace dei più ed eruditi; perchè non credano, contro il mio disegno, ch' io importunamente le cose sacre colle profane mescolando, voglia qui intendere sì fatti argomenti: non volendo altro dire, se non se, che nella Chiesa di Dio ha avuto luogo l'uso dei simboli co'quali si disegnasse, e si rappresentasse la verità. Io non confronto le cose, ma solamente il metodo. Dico pertanto, che di questa maniera d'insegnare apparisce un illustre esempio in quel celeberrimo Cantico di Salomone, il quale per eccellenza si chiama Cantico dei Cantici (per tralasciare a bella posta infiniti esempj dell'antica Chiesa, non volendo io aprir l'adito a più curiose speculazioni.) Il costante consenso dell'ortodossa antichità annoverò questo libro tra li agiografi, e la lingua Ebrea, e la cosa stessa insegnano, che certamente si deve annoverarvelo. E' non si deve già stimare, come alcuni vanamente intendono, che in esso si descriva un amore impuro ed impudico; ma all'incontro si deve credere, che sotto quel velo sta nascosta una subblime e certa verità. Conciossiacchè quello è un Epitalamio del mutuo amore tra Cristo e la Chiesa, e che comprende tutti i misterj della vecchia e della nuova Legge; e ciò massimamente sotto la somiglianza di uno Sposo e di una Sposa, l'amor de' quali è superiore ad ogni altro. Laonde la Scrittura si è servita frequentemente di questo esempio per significare la ineffabile congiunzione ed unione, che passa tra Cristo e la Chiesa; nulla essendovi, come ho detto, che non sia santo, casto, pudico, immacolato: e ciò ripeto non già per mostrare di volere semplicemente confrontare queste cose amorose di Platone con quei sacri amori; ma per mostrare, ch' io non altro intendo di dire, se non che non è paruta insolita questa maniera d'insegnare con simboli, e con misterj, cose per altro vere e certe; anzi essere antichissima questa maniera di spiegare le cose; e posto questo venire alla dottrina semplice, e dogmatica significata nelli oscuri ravvoglimenti di questi misterj. Si dovrà con particolar attenzione avvertire quasi scintille della verità primitiva in quella dottrina appariscano. Fu duopo in primo luogo indicare il disegno di Platone, il quale se apparisce dalla disputa, molto più chiaro si vede dalla conchiusione, ove si descrivono i costumi, e la dottrina di Socrate; ed egli medesimo si paragona ai Sileni, i quali benchè facessero comparire esternamente una faccia ridicola, avevano però rinchiusa in loro la immagine di Dio, per significare esservi più al di dentro, che al di fuori. E non oscuramente Platone accenna in tutta la disputa, ch'egli non riferisce già la proposta sentenza, ma quella degli antichi Filosofi; e le cose sono disposte in modo, che non parla Socrate, ma altri; e quando si viene a Socrate, questi parla in modo, che professa di aver tratto tutto quel ragionamento dalle parole di una certa Diotima indovina. Laonde non dubito, che Platone abbia prese la maggior parte di queste cose dai libri degli antichi Filosofi, siccome è tutto quello, che rapportano secondo la volgare ed usuale dottrina Fedro, Pausania, Erisimaco, Aristofane, ed Agatone; le quali cose, come più leggiere, Platone premette innanzi alle altre; e le cose più astruse tratte dai libri dei Fenicj, e degli Egizj le rapporta secondo i detti di Diotima donna forastiera; e secondo il suo costume le illustra, e l' amplifica. Se questo mi sarà concesso, mi sarà aperta una strada non difficile a spiegare il resto, non già con disegno di fabbricare un lungo commentario coll'andar dietro singolarmente ad ogni cosa (poichè a qual fine amplificare i periodi di Marsilio Ficino?) Ma perchè indicato chiaramente il fine della disputa, si prepari allo studioso Lettore una via più sicura e più libera, e gli sia nota l'utilità di questa disputa.

Qui dunque riconosco le allegorie in un luogo del tutto necessario, e per cagione di queste allegorie assegno il costume antico di filosofare, che Platone volle imitare in queste cose metafisiche, rappresentando simbolicamente le verità filosofiche. Laonde non istimi alcuno per il titolo dell' Amore che porta questo Dialogo, che qui si propongano leggerezze, essendo l'argomento stesso massimamente metafisico. Assegna le cagioni delle cose stesse, il che è l'opera del Filosofo primo, e tratta un luogo veramente filosofico, del come ascendiamo a Dio, in cui solo si trova la vera e certa felicità. Introduce ancora menzione delle cose fisiche, ma investiga metafisicamente le cagioni di esse. Pertanto colla denominazione d'Amore intende quell'appetito ede sìderio inserito ed innato non solamente in tutti gli animali, ma ancora in tutte le

cose

cose create, che sono nel seno della natura, di conservarsi, e di conseguire il loro bene. Dico il loro bene: poichè cadauna cosa aspira nella sua maniera alla propria felicità. All'uomo però è proprio, e particolare il tendere da queste cose caduche a Dio, nel qual' è la sua soda felicità. Con un vocabolo dunque usitato agli antichi Filosofi chiama Amore quell'appetito della felicità, siccom' egli chiaramente dice di chiamar così (*a*) *ogni desiderio de' beni, e della felicità, ogni appetenza, desiderio, propensione, e ricerca* di essi: poichè con questi vocaboli intende quell' impeto, che chiama Amore. (*b*) *E' dunque l' Amore un' appetenza di aver sempre del bene*. Ed insegna esattamente l'origine, le cagioni, la differenza, le forze, gli effetti, ed il fine principale e primario di esso. La somma di questo diffuso ragionamento si è: che l'Amore non è un Dio, nè una certa cosa per sè stessa bellissima, e prestantissima, siccome secondo la usitata, e volgare sentenza fa dire a Fedro, a Pausania, ad Erisimaco, ed agli altri compagni della disputa; ma un certo desiderio, ch' è in noi nè bello, nè brutto, cioè nè buono, nè cattivo per sè stesso, ma tale che appetisce quel bene di cui ha bisogno, ed è portato con grandissimo impeto a conseguirlo. Quella forza dunque ch' è in ogni animale alla sua maniera, ma nell'uomo in una maniera prestantissima e nobilissima, per esser egli a differenza di tutti gli altri animali ornato col dono singolare della ragione, viene spinta da una maggior forza dell'Amore, ed è di grandissimo momento per tutta la vita degli animali, ed acciocchè si propaghino, ed acciocchè si conservino, e quindi si perpetuino nella natura le specie delle cose. Questo dunque è l'Amore, cioè un Demonio, non un Dio, vale a dire di una natura media tra la divina, e la mortale. Queste sono le sue parole: (*c*) *Ogni Demonio è tra Dio, ed un mortale: in mezzo dell' uno, e dell' altro*. L'ufficio di esso si è il servire d'interprete, e quasi di messo tra Dio, e gli uomini. Rappresenta con una immagine la origine di quella natura media tra la divina, e l'umana. Esser l'Amore nato di schiatta paterna, e materna molto l'una dall' altra diversa, avendo per Padre Poro Dio delle ricchezze, e per Madre Penia, cioè la povertà. laonde anco le abitudini di questo Demonio sono diverse; dimodochè per ragione della schiatta paterna ci presenta una natura ricca e divina; al contrario dal lato materno, una sorte bassa e mortale. La natura dunque dell'Amore è media tra la perizia, e la imperizia, non affatto perita, o imperita; ma che dal lato paterno inchina alla perizia, dal materno alla imperizia; e perciò è di filosofica natura; la quale per la cognizione, che ha della propria ignoranza, è indagatrice, affine di acquistare con quella forza dell'animo una vera, e soda scienza: della quale filosofica natura vi sono senza dubbio alcune scintille in tutti gli uomini, i quali perciò furono dagli antichi Filosofi con proprio, ed accomodato vocabolo chiamati ἐλφησάς, cioè atti ad investigare le cose, ed a ritrovarle con l'ajuto, e con la guida della ricerca. Imperocchè il progresso di tal ricerca non è vano, ma attivo ed efficace, siccome manifestamente apparisce dalla ricchissima suppellettile di arti, di scienze, e di tutte le cose appartenenti agli ufficj della vita. In questo modo si descrive qual sia l'Amore, e qual sia la origine di esso secondo la dottrina qui da Platone insegnata; ma nella spiegazione di questa sentenza v'ha uno scrupolo, che necessariamente dobbiamo scioglere, acciocchè apparisca l'analogia della dottrina Platonica, cioè si vegga come queste cose possano combinarsi con la dottrina da Platone spiegata. Non è però senza esempio, che la dottrina dei Gentili sia involta in cose incombinabili, siccome spesso fin ora abbiam mostrato. Ma per venire alla cosa, Platone parla diffusamente nel Timeo della natura dei Demonj, ai quali Dio Creatore dell' Universo concede autorità e potestà di creare, e di reggere i corpi: li chiama Dei, ma (*d*) *Dei generati, opere di dio, e cose soggette a Dio*: li chiama qualche volta immortali, ma vi aggiunge il quanto, ed il come, per significare, che la loro immortalità è precaria, e per grazia concessa, siccome chiaramente dice; e perciò nega ch'eglino sieno per sè stessi, e semplicemente immortali, ed indissolubili; ma fino a tanto, ed in quel modo, che piacerà al Creatore, dal quale sono stati fatti, e possono esser distrutti. Io intendeva, che tutte queste cose fossero dette delle cause naturali, secondo le parole di Platone,

tra

(a) πᾶσαν τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμίαν, καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, βούλησιν, σπουδὴν ἢ εὕρεσιν, δίωξιν.

(b) ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.

(c) πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε, καὶ θνητοῦ. ἐν μέσῳ ἀμφοτέρων ὄν.

(d) θεοὺς γεννητοὺς, ἔργα θεῶν, τὰ ὑπὸ θεοῦ γενόμενα.

tra le quali vi sono ancor queste : (*a*) *Cause della natura saggia, delle quali Iddio si serve per ministre*. Qui parla di questa cosa oscuramente e confusamente; parendo che riconosca quella forza dell'Amore, come innata ed inserita in noi dalla natura; e che talvolta la riconosca come una cosa fuori di noi, ed un Demonio, che con un principio esterno eccita gli animi nostri; e con tutto ciò, quando si viene all'uso della cosa stessa, pare che ricada nell'altro principio; cioè, che riconosca quella forza dell'Amore inserita dalla natura negli animi nostri; nei quali ancora insegnò esservi (*b*) *una cosa ed un'altra*, cioè la mortalità, e l'immortalità : dimodochè da questo doppio, e misto genere nella media natura dell'Amore riconosce (*c*) *l'intermedie tra il divino, ed il mortale*; le quali cose potrebbonsi intendere in tal maniera, che il nudo e semplice dogma questo si fosse : benchè l'anima dell'uomo, come incomposta, e perciò semplicissima, cioè di natura divina, sia immortale; pure con tutto questo, per la congiunzione, che ha col corpo, di cui ella si vale per istrumento, vi sono certe cupidigie, irragionevoli bensì per sè stesse, ma che quando alla ragione ubbidiscono, ragionevoli in certo modo divengono; le quali cupidigie ministre dell'anima, e con l'anima congiunte, col corpo però nascono e muojono, ed in tal modo sono mortali. Così vi è nell'anima la mortalità, e la immortalità : e così si deve intendere questo amore; e come quella divina forza dell'anima divinamente efficace nel percepire le cose, sia significata col nome di Poro, e la mortale e bassa debolezza delle facoltà inferiori sia denotata col nome di Penia; i quali Amore ha avuti per Genitori; onde la natura di esso è media tra la perizia, e l'imperizia, tra la mortalità, e la immortalità. Così io intenderei, ed esporrei; ma vi si oppone la turba degl'interpreti, i quali concordemente e ad una voce intendono, che questa natura dei Demonj si riferisca agli Angeli, e pare che le parole stesse di Platone favoriscano la loro sentenza. Dice Platone : (*d*) *Tutta la natura de' Demoni è intermedia tra Dio, ed il mortale* : cerca poi qual virtù egli abbia, e risponde Diotima, (*e*) *d'interpretare, e di apportare le cose degli uomini agli Dei, e le cose degli Dei agli uomini*. Si avanza poi a spiegare quali sieno queste cose degli Dei, e degli uomini. (*f*) *Le cose degli uomini*, dic'egli, *sono le preghiere ed i sagrificj : quelle degli Dei sono le ordinazioni, e le ricompense dei sacrificj*. E poi la sua sentenza più chiaramente spiegando dice : (*g*) *La quale posta nel mezzo d'ambi due fornisce in maniera, che il tutto si annoda con seco. Da questa procede tutto il vaticinio, e la diligenza dei Sacerdoti intorno a' sacrificj ed agl'incanti, ed a tutta la indovinazione, ed all'arte magica*. (*h*) Finalmente *quanto si rapporta alla divinazione, ed al prestigio*. Chi non vede, che queste cose si devono intendere di una qualche forza straordinaria? E pure se si confrontano con le antecedenti, chi non vede nelle parole di Socrate, o sia di Diotima una manifesta discordanza? Si dovevano indicar queste macchie, e correggerle in un uomo gentile e superstizioso; non si doveva accrescer l'errore, come hanno fatto gl'Interpreti; i quali appena si può dire quanto ingegnosi, e diligenti sieno nel propagar questi misterj. Non si devono legger i Filosofi per tragger degli errori dalla loro dottrina; anzi dobbiamo piuttosto imparare a conoscerli dalla pura luce della verità, per fuggirli dopo averli conosciuti; ed in questi labirinti dobbiamo costantemente proporci per regola la parola di Dio.

Descritta dunque la natura dell'Amore, si dà a spiegare l'ufficio di esso, dal quale quante e quanto grandi utilità a noi ridondino espone diffusamente. Abbraccia la somma di queste utilità in questo simbolo : (*i*) *Parto nel bello o secondo l'anima, o secondo il corpo*. Spiega chiaramente questo simbolo, e rende ragione di tal maniera di parlare : che tutti gli uomini in una certa loro maniera concepiscono, e sono gravi-

di;

(a) ἔμφρωνος φύσεως αἰτίαι αἷς ὑπηρετούσαις ὁ θεὸς χρῆται.
(b) ἄλλο καὶ ἄλλο.
(c) μεταξὺ θείου τε καὶ θνητοῦ.
(d) τὸ δαιμόνιον πᾶν μεταξύ ἐστι θεοῦ τε, καὶ θνητοῦ.
(e) ἑρμηνεῦον, καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων, καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν.
(f) τῶν μὲν δεήσεις, καὶ θυσίας, τῶν δὲ ἐπιτάξεις τε, καὶ ἀμοιβὰς θυσιῶν.
(g) ἐν μέσω δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ, καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη, τῶν περὶ τὰς θυσίας, καὶ τὰς τελετὰς, καὶ τὰς ἐπωδὰς. (h) καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν, καὶ γοητείαν.
(i) τόκος ἐν καλῷ, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ κατὰ τὸ σῶμα.

di; e che ad un tempo determinato, cioè al tempo maturo ed opportuno, partoriscono. Principale e primaria cagione di questo parto è l'Amore, ch' eccita gli uomini; la bellezza è come Lucina della generazione: poichè il bello è alla generazione consonante, il brutto all'incontro l'è dissonante; e perciò si fa quel parto nel bello. La semplice dottrina si è questa: esser maravigliosa, ed affatto divina la forza della natura nel generare, e nutrire i corpi; ed essere subblime affatto, e divina la efficacia degli animi nostri nell'intraprendere la virtù e la scienza. Dimostra i varj effetti di quel parto, e nell'anima e nel corpo. Nel corpo primieramente nel miracolo della generazione, col quale dice, che la natura mortale si disegna una certa immortalità, mentre sostituisce nuova prole in luogo dei genitori defonti: onde le specie stesse con una certa eterna serie si rendono perpetue; dimodochè in questo senso pare che nella generazione vi sia un certo che d'immortale ed eterno. Per secondo effetto di quel corporeo parto nel bello sotto gli auspicj, e la guida dell'Amore produce l'affetto dei Genitori verso i figliuoli, i quali con tanta cura nutriscono ed educano, che non iscansano per questa cagione alcuna fatica o pericolo: la qual forza della natura quasi sproni abbia lo dimostr' abbondantemente la sperienza anco negli animali bruti; dimodochè chi tra gli uomini è senz' affetto, non è uomo. Insegna poi, che la natura oppone questo rimedio della generazione, e della educazione alle vicissitudini dalle quali questo nostro corpo, e tutta la nostra vita è continuamente alterata. Descrive poi varj, e prestantissimi effetti di quel parto nel bello nell'anima. Il primo effetto dell'anima dice essere la meditazione; col di cui mezzo la cognizione delle cose cancellata dalla dimenticanza, nelle anime nostre si rinnova, e quasi risuscita: imperocchè col beneficio di essa di nuovo si ristaurano le scienze stesse, le quali, come le altre cose tutte, insegna esser alle mutazioni soggette; ed insegna ancora, che s' imparano sotto gli auspicj del medesimo Amore. Il secondo effetto è il desiderio di trasmettere alla posterità gloria e lode; ed insegna che questo desiderio somministra efficacissimi, e veementissimi sproni ad intraprendere eccellentemente le cose. Il terzo effetto si è, che colui il qual' è gravido del seme dell'Amore procura di aver figliuoli, cioè di oprar cose illustri, che sien per essere giovevoli al genere umano, e per attestare alla posterità ch' egli è vissuto; e poi si sforza ancora di comunicar agli altri quell'eccellente seme, cioè formarli alla virtù ed alla scienza. Il quarto effetto, e più subblime di tutti, è, che per molte cose belle, come per una scala, ascendiamo a quel sommo bello, cioè a Dio, nel quale consiste la vera, e soda felicità dell'uomo. Descrive poi Dio in questo modo: (a) *in primo luogo sempre esistente, nè fatto, nè distrutto, nè accresciuto, nè consumato*; privo finalmente di tutti gli accidenti, ed intieramente di ogni mutazione: e che non può in alcuna maniera umana, o con gli occhi, o con l'animo, o in alcuna guisa comprendersi, come se fosse in qualche parte dell'Universo, o in alcun altro luogo; essendo egli per sè stesso, con sè, semplicissimo, sempre esistente. Auree sono quelle parole: (b) *Esso per sè stesso, con sè stesso, uniforme, sempre esistente*. Per la di cui forza, e potenza tutte le altre cose ed esistono, e sono belle; tali però, che ad esso sommo Bello mai niente si aggiunge o si leva; in esso non cade veruna passione, ma costantemente rimane sempre lo stesso. A questo bello dunque come fine principale, e primario di tutta la nostra vita c' insegna a salire col mezzo, e quasi con l'interposizione dell'Amore. Giudichi ora il pio ed erudito Lettore quali vestigj della verità risplendano in queste tenebre. Ma lungi sen vada questo smentito mediatore, avendo noi Gesù Cristo vero, e solo Mediatore, non conosciuto dalla insana sapienza dei Filosofi. Noi per sommo beneficio di Dio abbiamo questo Mediatore per vera, e certa guida della felicità, essendo egli per noi via, verità, e vita. Queste cose abbiam detto sommariamente intorno alla Tesi di questa disputa, della quale però appena abbiam toccato i capi principali. Ma da questo nostro additamento, e dalle note poste ai luoghi particolari potrà essere ajutato il Lettore a comprendere tutta la disputa, ed a conoscere il vero, e legittimo uso di essa.

Descriviamo brevemente la Economia della medesima in questo modo. Premesso il proemio opportuno alla cosa, che si tratta, si propongono le sentenze correnti intorno all'Amore, la maggior parte delle quali è verisimilmente presa dai libri dei Filosofi. Per questa materiale descrizione dell'Amore si tengono cinque ragionamenti

(a) πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον.

(b) αὐτὸ καθ' αὐτὸ, μεθ' αὐτοῦ, μονοειδὲς, ἀεὶ ὄν.

menti da Fedro, da Pausania, da Erisimaco, da Aristofane, da Agatone. La somma di questi ragionamenti è una descrizione della origine, della natura, della forza ed efficacia, degli effetti, e del fine dell'Amore. Ma queste cose, come ho detto, sono esposte dimezzate secondo la sentenza volgare, e poi sono con somma accuratezza, e squisitezza trattate in un sesto ragionamento da Socrate, che riferisce i discorsi di una certa Indovina forastiera chiamata Diotima. Si aggiunge una chiusa, nella quale Alcibiade descrive la natura di Socrate, affinchè il Lettore sappia, che la dottrina in questa disputa trattata, levate le involture, si deve intendere misteriosamente, come abbiam detto. Il restante si potrà comprendere dalle note.

Abbiam scielto da questa ricchissima disputa alcuni Assiomi, e Teoremi; ed il diligente Lettore, ben esaminate le cose, potrà senza dubbio sceglierne molti altri: ma questo basti per non trascriver il tutto,

1. Non ogni Amore, nè ogni maniera di amare è per sè stessa lodevole, o biasimevole; ma aggiuntovi il distintivo di onesto, o di disonesto, prende siccome una varia natura, così una varia denominazione.

2. Di due sorte dunque è l'Amore: l'uno celeste ed onesto, che ama le oneste cose: l'altro volgare e disonesto, che cerca le cose turpi.

3. Col nome di Amore in questa disputa s'intende l'appetenza del bene, cioè della felicità, che tutti gli animali amano, e desiderano alla loro maniera; benchè il nome d'amore volgarmente si dia ad una sola specie.

4. Varia e moltiplice è l'efficacia dell'Amore nelle cose create; la quale efficacia si spiega con questo simbolo *Parto nel Bello*, e nel corpo, e nell'anima: ma prima di parlare di questi effetti dell'Amore nell'uomo, additerò alcune cose più generiche.

5. Tutto l'ordine della natura è composto dalla concordia: siccome apparisce ancora nella costruzione del Mondo, il quale sussiste per una concordia discorde, in ogni radunanza della umana società, finalmente in tutte le arti, e le scienze.

6. In tutte le cose create v'è quella forza appetente, che sempre tende ad uno stato migliore.

7. Anco negli animi degli animali v'è quell'impeto dell'Amore, che in una maravigliosa maniera li spinge al proprio loro bene.

8. Lo spontaneo è il principio delle azioni umane, e perciò di tutte le virtù della giustizia, della temperanza, ec.

9. Anco l'Amore, cioè la concordia, e la umanità, è un vincolo della umana società: al contrario la discordia, e la ferità è una contagione, ed una rovina della medesima.

10. V'ha negli animi degli uomini una forza divina, ed affatto immortale, dalla quale sono spinti alla cognizione delle cose; e per quella medesima forza della mente divina sono atti, ed idonei a comprenderle. Al contrario la stupidità delle irragionevoli cupidigie allontana gli uomini dalla cognizione delle cose. Questa cognizione è di due sorte, cioè del mortale, e dell'immortale. E Platone dice, che tal condizione è nell'Amore, essendo egli di media natura.

11. Quella perizia ed imperizia è una strada alla Filosofia: facendo questa, che ricerchiamo quel vero che non sappiamo; e quella, che ritroviamo, essendo di natura atta a conseguire la verità.

12. Tutte le cose aspirano alla felicità in una loro propria, e particolare maniera; ma l'uomo ha un non so che di particolare per la vera felicità.

13. Sebbene in questa corrotta natura ci sia quello stimolo ai sozzi piaceri, pure si deve stabilire non esservi alcun Parto della bruttezza: poichè il turpe si deve stimar dissonante. L'Amor turpe adunque è un aborto della natura.

14. Al contrario il Parto è nel bello, essendo il bello consonante alla generazione; e perciò siccome l'Amore, cioè quell'appetito produce negli uomini la gravidanza per mezzo del seme; così il bello è come Lucina della generazione.

Due poi sono i parti dell'Amore negli uomini, come abbiam detto, e nel corpo, e nell'animo.

15. Tutti gli uomini in una loro propria maniera e concepiscono, ed al tempo opportuno partoriscono.

16. Il primo effetto del parto del corpo è il miracolo della generazione, con la quale tutti i generi degli animali, e particolarmente il genere dell'uomo conseguiscono

una certa immortalità, suscitandosi sempre con questo mezzo una nuova prole, e ristorando la rovina di essi.

17. Il secondo effetto è l' affezione dei Genitori verso i figliuoli maravigliosamente efficace anco negli stessi bruti.

18 Con questi rimedj la natura ripara alle vicissitudini della vita mortale, che altrimente rovinerebbe.

19. Il primo effetto del Parto dell'anima è la meditazione, la quale oppone i rimedj agli incomodi della dimenticanza, impara le scienze, le ritiene, quando per altro perirebbono, e le rialza, quando sono cadute.

20. Il secondo effetto è il desiderio della lode, che onora i superstiti, e che trasmette ai posteri una memoria lodevole.

21. Il terzo sono le illustri azioni, ed i discepoli, che si fanno partecipi della virtù, o scienza medesima.

22. Il quarto, e più sublime effetto è il sommo Bene nel sommo Bello, cioè in Dio.

23. Viva ed esatta descrizione (per così dire) di Dio: maravigliosa certamente in bocca di un Gentile.

24. Descrizione della vera felicità.

Macchia detestabile in questa disputa. Sarebbe un' abbominevole audacia in Platone l' aver fatta si frequentemente menzione dell'Amor de' fanciulli, se non lo avesse fatto con disegno di mostrarlo detestabile agli uomini del suo tempo. Così fa il sozzo Aristofane ministro di una sozza cosa, e gl'impuri convitati, che gli applaudiscono. Ma lo stesso Platone nel primo delle Leggi detesta quella bruttura, e la chiama (a) *l'eccesso contro la natura*. E perciò gravemente peccò Socrate, per quanti pretesti si trovino, per essersi reso sospetto di tale infamia; dovendo l' nomo dabbene esser libero non solo dalla colpa, ma ancora dal sospetto di essa. Quella invenzione di quell' Androgino è tratta dalla officina di Trismegisto, il quale s'immaginò quel suo (b) *Uom-donna*, per aver depravato il testo della verità, che dice: *Deus autem illos fecit marem, & fœminam*. Con le quali parole è chiaramente significata la diversità dei due sessi: e con tutto questo malvagiamente, e scelleratamente gli Egizj la confusero con quel mostro uom-donna, e trasmisero l'errore ai Greci.

(a) *τὸ παρὰ φύσιν τόλμημα*.
(b) ἀῤῥενόθηλυ.

APOL-

APOLLODORO, AMICO DI APOLLODORO, GLAUCONE, ARISTODEMO, SOCRATE, AGATONE, FEDRO, PAUSANIA, ERISIMACO, ARISTOFANE, DIOTIMA, ALCIBIADE.

Gli mi è avvifo di aver penfato baftevolmente alle cofe, che addimandate: (1) conciofliachè ritornando io da Falero nella città, certo da me conofciuto vedendomi da dietro, mi chiamò da lontano, ed in chiamando diffe fcherzando: O Apollodoro da Falero, non afpetterai tu? Ed io fermatomi lo afpettai. Ed egli diffe: Io ti cercava poco fa defiderando d'intender quali ragionamenti di Amore fi ebbero a quella cena, alla quale fi ritrovarono Agatone, Socrate, Alcibiade, ed alcuni altri; avendomeli non fo chi rapportati, il quale uditi li aveva da Fenice figliuolo di Filippo; e foggiunfe, che tu li fapevi: ma niente di certo intorno ad effi poteva egli riferirci. Sicchè me li dirai: conciofliachè a te pertegna il raccontar i fermoni dell'amico tuo. Ma innanzi ciò dimmi, fe ti ritrovafti prefente alla difputa, oppur nò. In vero, difs'io, non appare, ch' egli ti abbia rapportato nulla di certo, poichè tu ftimi, ch'effi fi fiano ritrovati di compagnia così da frefco, ch'io mi abbia potuto ritrovar prefente. Io lo ftimava certo, difs'egli. Onde difs'io: O Glaucone, non fai tu, che Agatone, molti anni fono, non è qui venuto; e da quel tempo, che con Socrate io converfo, ed ogni giorno proccuro diligentemente di faper così i detti, come le operazioni di lui, non

(1) Platone ha adattato a quefta difputa un ottimo preliminare: conciofliachè dovendo trattar dell' Amore rapprefenta un convito, ove più allegramente, e piacevolmente gli animi fi sfogano. E poichè l' Amore è vario, e varia e moltiplice la fua forza, ed efficacia, egli prudentemente ha introdotte molte perfone, dalle quali variamente fi riferifcono i varj effetti di effo in opportuna maniera. Per rammemorare le cofe comuni ha adoprato Fedro, Paufania, Erifimaco, ed Agatone, i quali fpiegano tutto ciò, che intorno all' Amore fi poteva fapere dai libri più ufuali dei Filofofi. Per rapprefentare poi l' effetto turpe, e vergognofo dell' Amore ha intrufo Ariftofane Comico, perfona vergognofa e turpe, avverfario della più pura Filofofia. Ma per ifpiegare il più grande, e più fubblime effetto dell'Amore, e per dimoftrare fcientificamente le forze di effo, fi è valfo di Socrate, e ce lo rapprefenta anche fobrio nel convito, effendo egli arrivato tardi alla menfa, mentre gli altri ancora mangiavano. Finalmente in quefto Dialogo nulla v'è di fcoftumato; ed anco quei lunghi tratti di ragionamento fono al foggetto opportuni. Introduce poi un certo Apollodoro, che quefte cofe a' fuoi familiari racconta, come già trattate, e le rammemora fecondo la relazione, che ne ha udita da Ariftodemo. Il genere di dire è condito coi fali della galanteria, e fioritiffimo di piacevoli motti.

non ancora sono scorsi tre anni: ma innanzi errando ovunque mi portava la sorte, e stimando di far alcuna cosa, io era il più misero di tutti; non meno di te al presente, il quale stimi qualunque cosa doversi far piuttosto, che filosofare. Non ci morder, diss'egli; ma narraci, a che tempo convennero insieme. E diss'io. Quando Agatone riportò la vittoria nella prima tragedia, mentre ancora eravamo fanciulli, il giorno dopo al quale si celebrava da lui, e da'danzatori la vittoria. Per certo, diss' egli, com' è avviso, questo è un lungo tempo. Ma chi te la narrò? Forse Socrate? Per Giove nò, diss' io, anzi il medesimo, che la raccontò a Fenice, dico certo Aristodemo da Cidatene, ch'era d'un picciol corpo, e se n'andava sempre co'piedi ignudi, essendosi egli alla disputa ritrovato presente, come colui, che sopra tutti coloro, che si ritrovavano allora, secondo mi è avviso, amava Socrate: anzi Socrate ricercato da me d'intorno a non so che, ch'egli rapportato aveva, si accordava con esso lui. Perchè adunque, diss'egli, non me la racconti tu? In vero acconcia è la via, che ci conduce alla città, ed all'udir parimente, ed al ragionare. Sicchè così in camminando abbiamo avuto ragionamento d'intorno a questi discorsi. Per la qual cosa, come ho da principio detto, sono d'intorno ad essi premeditato bastevolmente. Che se di nuovo volete voi ch'io li vi riferisca, li racconterò ancora. Perciocchè qualora io ragiono di Filosofia, o ascolto altri parlarne; oltre al pensar, ch'io ricevo giovamento, maravigliosamente me ne compiaccio: ma qualunque volta io odo altri ragionamenti, massimamente quelli di voi altri, i quali studiate sempre ad ammassar danari; io mi affanno, e ho compassione di voi, che stimate di far alcuna cosa, nulla facendo. Peravventura, che ancora voi stimate me infelice, i quali ed io ho opinione; che di me pensate il vero; ma per certo io non giudico voi, ma so veramente, che siete tali. *Am.* O Apollodoro, tu sei sempre il medesimo: conciossiachè accusi di continuo te stesso, ed altrui; e senza dubbio apparisci di stimar te primieramente infelice, dopo gli altri tutti, fuori che Socrate solo. Ma onde ti sia nato il cognome di pazzo, io non lo sò: perciocchè sempre tu sei nelle dispute tale; e con teco, e con gli altri ti adiri, fuori che con Socrate solo. *Ap.* O amantissimo uomo, da ciò è egli chiaro, ch'io mi diparto dalla ragione, ed impazzisco, perchè io stimi di me, e di voi in cotal guisa. *Am.* O Apollodoro, in verun modo lecito non è, che si contenda al presente di questo; ma compiacci alle preghiere nostre, esponendoci quali siano stati quei ragionamenti. *Ap.* Veramente furono tali; anzi sforzerommi ora di riferirveli da principio col medesimo ordine, col quale Aristodemo li mi narrava. Perciocchè diss'egli, che ritrovò Socrate mondo, ed aveva le scarpe in piedi, il che di rado era solito di fare; e dimandatolo, ov' egli se ne andava così ornato, gli avesse risposto, a cenar nella

casa

casa di Agatone: ed avea fuggito la cena di jeri, temendo il concorso della moltitudine per la palma di Agatone; ma gli promise di doversi ritrovar oggi; e per la medesima ragione si era ornato, acciocchè bello andasse ad un bello. Più oltre ch' egli lo aveva ricercato, così dicendo: In che modo e tu, Aristodemo, sebbene non chiamato, non te ne vieni a cena? Cui diss' egli aver risposto, che sarebbe ciò, che li comandasse. Dunque mi segui, li disse, acciocchè perdiamo il proverbio, in cotal guisa mutandolo: Che alla cena de' buoni se ne vengano i buoni, ancora non chiamati. In vero apparisce, che non pur corrompa Omero, ma eziandio dispreggi questo proverbio: perciocchè avendo egli finto Agamennone uomo strenuo nelle cose della guerra; ma guerrier delicato Menelao; celebrando Agamennone il convito, dopo il sacrificio, introduce Menelao per sè stesso venir alla mensa di Agamennone, ove se venire senza esser chiamato il peggior alla tavola del più eccellente. Peravventura, diss'egli. Ed io ciò udendo diceva: o Socrate, non apparirò venendo per me stesso forse di venir tale, quale tu dì; ma ben, come introdusse Omero un uomicciol vile al convito d'un uomo saggio. Dunque conducendomi vedi qual ragione tu addurrai della mia venuta: conciossiachè io non confesserò di venire spontaneamente; ma dirò bene invitato da te. In andando, diss'egli essendo noi due, forse quello consulteremo, che saremo per dire; ma andiamo oggimai. E tra loro tali cose ragionando diceva egli, che se ne andassero. E conciossiachè aspettasse Socrate, che lasciato addietro veniva pensoso con troppo lento passo; alla fine gli ordinò, che se ne andasse innanzi; ed appressandosi alla casa di Agatone, ritrovò la porta aperta, e li avvenne non so che cosa ridicolosa; essendoseli fatto incontra nel proprio liminare un certo de' famigliari, che lo condusse là ove erano gli altri a tavola, i quali ritrovò, che oggimai erano per cenare. E come Agatone il vide gli disse. O Aristodemo, sei venuto a tempo, acciò ceni con esso noi; ma se tu sei venuto per alcun' altra cosa, portala ad altro tempo. Veramente cercandoti jeri per invitarti, in niun luogo non ti ho veduto: ma perchè non conduci Socrate a noi? Ed io, diss'egli, voltatomi, in niun luogo non vidi Socrate, e ad Agatone risposi: In vero sono venuto qui con esso lui, e dal medesimo chiamato a cena. Tu hai fatto bene, diss'egli; ma dov'è Socrate? Or ora mi veniva dietro: perchè ed io ancora mi maraviglio, e non so ov'egli sia. O figliuolo, cercherai Socrate, disse Agatone, ed a noi lo introdurrai. Ma tu, o Aristodemo, sedi appresso ad Erisimaco. Olà tu darai l'acqua alle mani, perchè segga oggimai. Dipoi diceva Aristodemo, che fosse entrato cert'altro fanciullo, il quale riferiva, che sedeva Socrate dinanzi alla entrata della casa, e chiamato da lui non volle entrare. Tu narri, diss'egli, certa cosa disconvenevole. Dunque chiamalo, nè il lasciar finchè non venga. Non così, o

Agato-

Agatone, diceva Aristodemo, avergli risposto: ma, Lascialo; essendo questo il suo costume. Egli suole alcuna volta fermarsi dimorando, ovunque gli avviene; ma, com'io penso, se ne verirà tosto: non lo turbate, ma permettete, che se ne venga a suo piacere. Se pare a te, disse Agatone, in cotal guisa si dee far egli. Alla fine voi, o fanciulli, portate a noi, ed agli altri le vivande, e qualunque cosa vi piace metteteci dinanzi: poichè non avete niuno, che tenga la sopraintendenza di voi; il che non mi è avvenuto mai. Sicchè stimando voi di ricever me insieme con gli altri a questo convito, abbiate di tutte le cose diligente cura, acciò lodiamo l'opra vostra. Appresso soggiungeva Aristodemo, ch'essi avevano dato incominciamento al cenare; nè entrasse prima Socrate, sebben spesse volte chiamato d'ordine di Agatone, che alquanto, secondo il costume di lui, non si fosse esercitato, e venisse a mezza cena: cui disse Agatone, il quale ultimo, e solo sedea: Qui, o Socrate, siedi appresso a me affine toccandoti, goder possa quella saggia sentenza, la quale ti si appresentò nell'entrata: perchè cosa chiara è, che la ritrovasti, e la tieni, conciossiachè non innanzi ti saresti partito. Laonde si pose a seder Socrate, e disse: O Agatone, le cose nostre starebbono bene, se tale fosse la sapienza, che se ne scorresse in un uomo vuoto da chi fosse pieno col ristringersi affatto, come fa l'acqua per un pezzo di panno da un vaso pieno in un luogo vuoto. Percioochè, se così se ne sta la sapienza, io so molto stima di sederti appresso; pensando io di riempirmi da te d'un'abbondevole, ed eccellente sapienza. In vero la mia è ella tenue, ed ambigua, ed alla somiglianza di certo sogno; ma la tua è risplendente oltremodo, e potente molto, come quella, che nella tua giovanezza, e jeri così chiaramente si fè famosa, e risplendente nel cospetto di più di trenta mila Greci. O Socrate, disse Agatone, tu sei oltraggioso. Ma questo d'intorno alla sapienza io, e tu poscia giudicheremo, servendosi di Dioniso per giudice; ma ora rivogliti innanzi alla cena. (2) Dopo questo, disse Aristodemo, che messosi Socrate a tavola insieme con gli altri, diedero incominciamento secondo il rito de' sacrificanti ad assaggiare, e gustar insieme i vini, e cantar le lodi del Dio: ed altre cose facendo, com'è in usanza, si fossero rivolti al bere. Onde Pausania in cotal guisa parlò: O uomini, è da vedersi in che modo beviamo leggermente, e giocondissimamente quanto si possa il più. Che per confessare di me primieramente il vero, io mi sento ancor carico al presente dal vino di jeri, ed ho bisogno di certa intermissione. Ancor io penso, che similmente molti di voi siano così disposti, essendovi jeri qui ri-

trova-

(2) Occasione della disputa principale. Per iscansar l'ubbriacchezza, ch'è nociva all'animo, ed al corpo, si occupa il tempo in un libero, ed onesto ragionamento. Laonde si stabilisce di comune consenso, che ognuno de' convitati ordinatamente formi un encomio dell' Amore. Quindi nasce questa lunga disputa intorno all' Amore.

trovati. Per la qual cosa considerate in che guisa più leggermente, e salutevolmente beveremmo. Ed incontinente gli rispondesse Aristofane: Tu parli bene, o Pausania, che si sia da porre certa misura al bere: perciocchè io sono ancora di coloro, i quali jeri tracanarono. Avendo udito questo Erisimaco figliuolo di Acumene disse: Voi dite molto bene; e ciò più oltre desidero udir da voi, cioè quanto vaglia Agatone nel bere. Niente certo, disse Agatone. In vero giova a noi, dico a me, e ad Aristodemo, ed a Fedro, ed a questi altri, che voi, i quali nel bere valete molto, ora come stanchi lo ci vietate essendo noi sempre deboli, fuorchè Socrate, il quale è atto ed all' una, ed all'altra guisa. Laonde qualunque cosa faremo, il medesimo sarebbe. Qui disse Erisimaco: Poichè non mi è avviso, che alcuno de'presenti voglia tracanare; peravventura sarò manco molesto, se dell' ubbriacchezza da me si dirà la verità. Poichè io tengo questo chiaro dalla perizia della medicina, che sia agli uomini certa cosa grave la ubbriacchezza: conciossiachè nè per me vorrei bever mai oltre misura, nè altrui consiglierei; massimamente se alcun olisse ancora di vino del giorno innanzi. A costui, disse Aristodemo, che rispose Fedro Mirinusio: In vero io sono avvezzo ad ubbidirti sempre, massimamente nella medicina, e similmente ora; purchè eziandio vogliano gli altri. Avendo ciò udito tutti, diss'egli, che convennero nel presente convito, che non si avesse a bere fino alla ubbriacchezza; ma perfin al piacere. Allora Erisimaco soggiugnesse: Poichè ci è parso che debba esser in arbitrio di ciascheduno il ber quanto si voglia, nè da sforzarsi alcuno a bere oltre il suo volere, esporrò quel, che rimane. Io stimo, che si debba discacciar la sonatrice, la qual al presente se n'è entrata; che suoni la tibia a sè stessa, o se li è a grado, alle donne, che sono in casa. Ma io giudico, che noi dobbiamo novellar oggi di compagnia; quali poi debbano esser i nostri sermoni, se volete, li vi scoprirò. A questo risposero tutti, che li dichiarasse. Poscia disse Erisimaco: Il principio del mio ragionamento, secondo Euripide, sarà la Menalippe, non essendo mia la favola, ch'io sono per incominciare, ma di Fedro. Fedro spesso con meco si lamenta, affermando esser certa disconvenevol cosa, che, tuttochè inverso agli altri Dei si abbiano i Poeti composte canzoni, ed inni; tuttavia in verso ad Amore tale, e cotanto Dio niuno mai fra tanti non abbia scritto alcuna lode. E se vuoi, diss'egli, o Erisimaco, cercare, veramente ritroverai, ch'eloquenti Sofisti in sciolta orazione lodarono Ercole, ed altri, come il dottissimo Prodico; benchè ad alcuno ciò dee parer minor maraviglia. Eziandio io lessi alcuna volta certo libro d' un uomo saggio, nel quale con maravigliose lodi inalzava il sale per la utilità della vita, e lecito è, che si ritrovino molte altre cose di cotal sorte celebrate con lodi. Laonde cui non parrebbe gravissima cosa, che d'intorno a queste si versasse studiosamente, e non ancora fino

a que-

a questo giorno da alcuno si lodasse Amore cotanto Dio secondo il decoro; ma in ogni luogo si dispregiasse? Per certo a me pare che sia vero il parlar di Fedro. Sicchè io desidero farli questo dono, e gratificarlo. Ed istimo decevol cosa, che questo Dio sia onorato da noi: il che, se eziandio a voi pare, tra noi nascerà una convenevol disputa; pensando io, che qualunque di noi debba lodar amore quanto più eccellentemente potrà, per ordine incominciando dalla parte destra, e così successivamente l'un l'altro. Or incominci Fedro, sedendo egli il primo, e ne sia lo inventore di questo ragionamento. Dipoi disse Socrate: Niuno, o Erisimaco ti contraddirebbe: perciocchè come potrei io ricusar questo, facendo professione di non saper altro, che l'arte dell'amare? Nè ancor Agatone, e Pausania ci contrarieranno; ed Aristofane molto meno, il cui studio tutto versa intorno a Dioniso, ed a Venere; e niun altro di coloro, i quali veggo al presente. Sebben a noi, che ultimi sediamo, non è tocca eguale la sorte: perchè se li primi dottamente, ed abbondevolmente il dipingeranno, ci basterà. Or Fedro co'felici augurj incominci oggimai, ed onori amore. A questo, che disse Socrate, assentirono tutti, ed al medesimo il pregarono. Qualunque poi delle cose dette da ognun di loro, nè Aristomaco si raccordava, nè io quelle tutte alla memoria tengo, ch'egli mi riferì. Dunque vi racconterò ora le orazioni di coloro, i quali dissero cose degne da mandarsi alla memoria. Primieramente diss'egli, che prese Fedro a parlare in cotal guisa.

Amorè e un Dio grande, (3) ed appresso a'Dei, ed agli uomini maraviglioso, sì per molte altre cose, sì massimamente per la origine di lui: perciocchè è cosa preziosa l'esser annoverato tra gli antichissimi Dei. Ciò poi da quello si è manifesto, perchè i parenti suoi non sono descritti da niun de'Poeti, nè da qualunque altro privato. Or Esiodo afferma con queste parole, che sia stato il caos da principio ampia terra, ed istabile, sempre sede, ed Amore di tutte le cose; cioè asserendo, che dopo il caos siano state queste due cose, la terra, e l'Amore. Parmenide poi della generazione di lui dice: Innanzi a tutti i Dei si generò Amore. Eziandio Acusileo con Esiodo pare che consentisca. E così per tutto si concede, che sia Amore tra gli antichissimi. (4) Or conciossiachè egli sia tale, ci è egli cagione di gran-

(3) Prima lode dell'Amore fatta materialmente, e con poca accuratezza secondo l'uso del metodo di Platone; essendo queste cose siccome ho detto prese dalla dottrina dei Filosofi. Fedro dunque al quale si dà il primo luogo del parlare descrive l'origine, e l'utilità dell'Amore. Ne ripete la origine dai primi tempi del Mondo, siccome è facile vedere dalle sue stesse parole. Semplice è il suo dogma: *che Dio nel creare il Mondo ha inserito in tutte le cose un naturale appetito, in forza di cui aspirassero ad un cert'ordine, in cui ancora le medesime si conservassero.* In tal maniera primieramente vi fu il Çaos, cioè quella prima materia, d'onde tutte le cose sono state create mentre essa era una mole rozza ed informe: ma quell'istinto della natura, che appetiva ordine e forma, fu il principio, che costituì il Mondo, e lo combinò in una determinata forma.

(4) Descrive l'utilità dell'Amore dai suoi effetti: che l'Amore eccita gli uomini alle cose oneste, e gli allontana dalle turpi: lo che molto importa per una sicura felicità, e nel costituire la società del genere umano, e nel maneggio delle cose.

grandissimi beni. Perciocchè io non ritrovo qual miglior bene possa incontrare ad un giovane, che un buono amante; ed all'amante, che gli Amori. In vero due sono le cose, le quali deono accompagnare colui dalla puerizia per tutta la vita, il quale sia per viversi eccellentemente; la vergogna nelle cose brutte, e lo studio nelle oneste. Queste poi nè la stirpe, nè le ricchezze, nè gli onori possono darci meglio, e piuttosto di quello, che faccia l'amore. E senza queste due nè la città mai, o alcun privato potrà fornire alcuna cosa eccellente, e magnifica. Per certo affermo, se l'amante venisse colto o dal padre, o dagli amici, o da qual si voglia altro degli uomini a fare alcuna cosa turpe, o da qualcheduno a patirla per dappocaggine, senza opporsi, o risentirsi; che non tanto si affliggerebbe, quanto farebbe, se fosse ritrovato dagli Amori. Medesimamente vediamo allora l'amato arrossirsi molto, quando è ritrovato dall' amante a commettere alcuna cosa brutta. Se in alcun modo si potesse fare una città, ovver esercito parte di coloro, che amano, parte di chi sono amati; oltre quello ch' è possibile a dirsi opererebbono, ed amministrerebbono fortemente tutte le cose; mentre si astenessero per la vergogna dalle turpi, e si affaticassero alle oneste, come con certa emulazione: ed uomini sì fatti, sebben pochi in numero, tutti gli altri, per dir così, in battaglia supererebbono. Veramente l' amante più fortemente si vergognerebbe, o di abbandonare l' ordine, o di gettar via l' armi alla presenza dell' amato, che degli altri uomini tutti: anzi piuttosto vorrebbe spesse volte morire, che abbandonare il da lui amato, e non soccorrerlo ne' pericoli. Nè è niuno così dappoco, il quale non lo infiammi l' Amore, e no 'l renda divino alla virtù, inmanierachè riesca egli simile ad un uomo ottimo per natura. Perciocchè quello, che dice Omero, che sia stata ispirata da Dio ad alcuno degli Eroi la forza, ed il furore; ciò diede l'Amor agli amanti. (5) Più oltre gli amanti soli eleggono di morire per altrui, non tanto gli uomini, quanto le donne; del cui sermone ne rese un chiaro testimonio a' Greci Alceste figliuola di Peleo, la qual sola elesse di morire per il suo consorte; avendo egli nondimeno e padre, e madre, i quali ella in maniera per lo amore nell' amicizia avanzò, che dimostrasse bene, che fossero stranieri, e solamente congiunti di nome a suo figliuolo. La qual impresa tanto eccellente non solo fu giudicata dagli uomini, ma anche da' Dei; dimodochè avendo essi fatto grazia di ritornar in vita a molto pochi, ma eccellentissimi, i quali avessero fatte molte cose; costei dagl' inferi incontinente risuscitassero, compiacciutisi tanto d' una impresa così singolare. Cotanto stimano i Dei lo studio

(5) Amplifica ed illustra con esempj questo effetto grandissimo certamente, e prestantissimo. Finalmente insegna, che grandissimi premj son riservati a quella efficacia dell'Amore.

dio, e la virtù d'intorno allo Amore. Or Orfeo figliuolo di Eagro non degno d' esser esaudito scacciarono dall' inferno, nè li resero la consorte, per la cui cagione volontariamente era disceso; ma li mostrarono l' ombra di lei: non osando egli qual Alceste di morire per causa di Amore; ma come citaredo spaventandosi per certa delicatezza, pensasse alcune macchinazioni, colle quali vivendo discendesse allo inferno: del cui delitto determinarono, ch' egli pagasse le pene; e comandarono, che fosse dalle femmine lacerato, e non onorato, come Achille figliuol di Tetide, il qual mandarono all' Isole de' beati: perocchè, tuttochè egli avesse udito dalla madre di aver incontinente a morire, se uccidesse Ettore; ma se non l' uccidesse, di esser per ritornar alla patria, e finalmente vecchio aver a morire; tuttavia arditamente elesse di combatter per Patroclo suo amante, e vendicarne la morte di lui; nè solamente per suo rispetto morire, ma ucciso lui, di esser ammazzato: il che grandemente lodando i Dei l' onorarono d' una gloria segnalata, perchè avesse cotanto istimato l' amante suo. Per certo Eschilo delira dicendo, che Patroclo sia stato amato da Achille; il quale non tanto avanzava di bellezza Patroclo, ma eziandio tutti gli Eroi; essendo senza barba, e, come dice Omero, di età molto minore. In vero i Dei istimano forte questa virtù nell' amore; ma maggiormente si maravigliano, e compiacciono, e danno beneficj maggiori, quando l' amato difende, ed ama l' Amante: che quando l'amante l'amato: avvegnachè sia più divino l' amante, dell'amato, essendo rapito da furore divino. Per la qual cosa onorarono Achille più di Alceste: perciocchè il mandarono nell' isole de' beati. Per tutte queste cose io affermo, che sia Amore antichissimo, e tra tutti i Dei da onorarsi sommamente, e sopra il tutto giovi agli uomini allo acquisto della virtù, e della beatitudine così in vita, come dopo la morte. Tale egli narrò esser stato il sermone di Fedro: ma dopo Fedro parlassero alcuni altri; ma ciò, che dissero, essergli uscito dalla memoria; i quali tralasciando, narrava la orazione di Pausania. Ed egli disse.

Non mi pare, o Fedro, (6) che da noi sia stato assai bene proposto quel sermone, con cui ci è commesso assolutamente il lodare Amore. Perciocchè se uno fosse l' Amore, si sarebbe detto bene; ma conciossiachè egli non sia uno solamente, meglio sarebbe stato il dichiarar innanzi, qual fosse da lodarsi. Per la qual cosa sforzerommi

(6) Seconda lode dell'Amore, colla quale si dimostra la differenza di molte sorti d'Amore: la spiegazione di questa è di grandissima importanza in tutta la disputa, acciocchè vergognosamente non prendiamo equivoco. In due pertanto si distingue l'Amore: l'uno Amore è celeste, l'altro volgare: quello degno di lode, questo di biasimo. Laonde insegna, che non ogni Amore indifferentemente si deve lodare, e che in questo si deve usare moltissima cautela. Spiega poi singolarmente l'uno, e l'altro Amore.

rommi di emendar questo .' Perchè primieramente dichiarerò qual Amore si debba lodare, poscia sforzerommi d' inalzarlo secondo la dignità di lui. In vero non è a niuno occulto, che Venere non sia mai senza Amore. Sicchè se una fosse la Venere, ed uno sarebbe l' Amore; ma perchè due sono le Veneri, necessario ancora è che doppio sia l' Amore. Or chi negherebbe, che non siano due le Dee? Cioè l' una più vecchia, e senza madre, figliuola del Cielo, la quale ancora chiamiamo celeste; e l' altra più giovane, generata da Giove, e da Dione, la qual appelliamo volgar, e comune. Or necessario è che l' uno operi insieme con l' una di queste, ed egli bene si chiami comune, l' altro celeste. Egli convien a tutti il lodar i Dei: ma sono da distinguersi l' opere dell' uno, e dell' altro Amore. Questa si è la condizione di qualunque azione, di non esser per sua natura nè onesta, nè turpe, come son queste cose, che noi ora facciamo, cioè bere, cantare, e disputare. Niuna di queste per sè stessa è brutta, ovver onesta; mà il modo dell' operare dà certa denominazione all' azione: conciossiachè quello, che si fa bene, ed onestamente, riesce onesto; e brutto quello, che non si fa bene. Similmente non ciaschedun Amore, e qualunque modo di amare è onesto, e da lodarsi; anzi quel solo, il quale ci esorta ad amar onestamente. (7) Dunque l' Amor della Venere vulgare, veramente egli è vulgare, ed eseguisce qualunque cosa gl' incontra; ed è desso quello, con cui amano gli uomini rei, ed abbietti. Per certo amano essi le femmine non manco, che i maschi, ed i corpi piucchè gli animi, e gli uomini piuttosto senza senno, che i prudenti; risguardando solamente all' azione, non curandosi dell' operar bene, ovver nò. Onde adiviene, ch'eseguiscano qualunque cosa porge loro la sorte, e così il bene, come il male; venendo un tale affetto da quella Venere molto più giovane dell' altra; e nella generazione partecipe dell' uno, e dell'altro sesso. (8) Ma l'Amor il qual

(7) Spiegazione dell' Amor volgare, il quale sta tutto attaccato in un certo sozzo sentimento di Amore; e perciò insegna, che questo Amore si deve rigettare.

(8) Esposizione dell'Amore celeste, il quale non'è portato alle femmine, ma ai maschi. Si sforza di descriver le Leggi di questo Amore puerile, e fino a qual segno si debba concedere. Nota varie costumanze del suo tempo intorno a questo; ma quanto si avanzino, e quanto bene si stieno si fatte cose, si giudichi dalle sue parole. Io per me stimo, che tutti gli uomini di sano giudicio qui osserveranno una chiarissima testimonianza della ragione umana impazzita, la quale da' buoni principj tragge pessime conclusioni, da quelli allontanandosi affatto, sicconie abbiam detto nell' argomento. Ottima era quella distinzione de' due Amori Celeste, e Volgare, tra i quali certamente passa grandissima differenza. Ma chi mai chiamerà celeste l'Amor de' fanciulli, se non colui, che scelleratissimo ed infamissimo vorrà confessarsi? E perciò l'Amor de' fanciulli non sarà un Amore celeste, ma un infernale, e mostruoso furore. Ma queste cose non sono dette secondo la sua sentenza da Platone, il quale nel primo delle Leggi chiama l'Amor de' fanciulli (*τὸ παρὰ φύσιν τόλμημα*) *l'eccesso contrario alla natura*. Rigettando adunque la temerità ed audacia di questo infame, e disonesto Amore, si definisca in tal modo l'Amor celeste: *Quello che spinge gli animi alle cose divine ed oneste, e li allontana dalle cose disoneste e turpi*. Questa sia la nuda, e semplice dottrina di questo mistero. La spiegazione poi dei due Amori vien corretta col seguente ragionamento da Erisimaco, come minuta e mancante.

segue la Venere celeste, che nella generazione non è partecipe del sesso della femmina, ma del maschio, egli è l' Amor de' maschi. Dipoi perchè è compagno della più antica, e casta, è egli privo d' ogni sorte di gonfiezza. Per la qual cosa chiunque è ispirato da questo Amore, ama il genere de' maschi da natura più robusto, e generoso, e partecipe più di mente. E chi sono rapiti da questo Amore sinceramente, e perfettamente, sono da questo chiaramente conosciuti, perchè non amano i fanciulli, ma i giovanetti, quando hanno incominciato a far cervello, e questo è vicino al far della barba: perciocchè io stimo, che siano presti coloro, che in cotal guisa incominciano ad amare, al vivere per tutta la vita di compagnia, ed in comune, nè ad ingannare l'amato, nè passare dall' amor dell' uno nell' altro; non amando giovani ancora senza mente, i quali dipoi fatti grandi beffino, ed abbandonino. Or sarebbe mistieri che fosse ordinato per legge, che alcuno non amasse i fanciulli, acciò in cosa così ambigua non si consumasse un tanto studio: essendo cosa incerta ove alla fine riesca il corpo, o l'anima de'giovanetti, così secondo la virtù, come secondo il vizio. Gli uomini dabbene per loro stessi propongono questa legge volontariamente a sè medesimi. Ancora converrebbe sottoporre alla medesima legge questi amatori vulgari, con commetter loro una qualche necessità, come ad ogni potere vietano loro l' amare le donne libere; essendo essi coloro, i quali diedero occasione alle villanie, inguisachè osi alcuno di dire, che sia cosa turpe il compiacer agli amatori; e ciò dicono risguardando a costoro, udendo la loro importunità, ed ingiustizia: perciocchè niuna cosa, che si fa modestamente, e ragionevolmente, lecito è vituperarsi. In vero la legge di Amore ordinata nelle altre città è agevole da intendersi: perchè vien data semplicemente. Ma qui appresso noi, ed appresso a'Lacedemoni ella si ritrova varia: perciocchè in Elide, ed appresso a' Beozj, ed ove sono privi gli uomini dell'arte del dire, è ordinato semplicemente per legge, che sia da compiacersi agli amanti; nè alcuno tra loro, o sia egli giovane, o vecchio, predica questo esser turpe; il che io stimo, che da loro si sia fatto per quella cagione, per non aver essi ad affaticarsi nel persuadere i giovani, come coloro, che sono inetti all'orare. Ma nella Jonia, ed appresso a molti altri a'barbari soggetti ciò con legge vien giudicato turpe adognimodo; stimandosi questo tra barbari per la brutta tirannide; e più oltre lo studio della sapienza, e della gimnastica; non giovando a' tiranni quelli studj, i quali rendono le menti de'sudditi acute, e generose, e partoriscono le amicizie tra loro indissolubili, e frequenti le compagnie; le quali, e da altre cose, e sì dall'Amore sono solite generarsi. Questo poi dagli effetti stessi hanno imparato i tiranni nostri: conciossiachè l'Amore di Aristogitone, e l'amicizia stabilita di Ermodio dissipò lo impero loro. E così

sì ovunque è posto per cosa turpe il compiacer agli amati, è posto per malvagità di chi fecero le leggi, dall'avarizia de'Prencipi, e dalla viltà de' sudditi; ma laove si stima assolutamente cosa bella, si pose per pigrizia di chi in cotal guisa fè questo. Or qui molto meglio è per leggi ordinato, e, come diceva, non è cosa agevole da intendersi. Perchè se alcuno considerasse, come si dice, ritroverebbe, che fosse meglio l'amar palesemente, che di nascosto; e coloro principalmente, i quali son generosi, ed ottimi, ancorchè paresero più brutti degli altri. E che di nuovo la esortazion comune di tutti inverso l'amante fosse maravigliosa, quasi egli non faccia nulla di turpe, parendo bella cosa a chi ciò elegge, brutta a chi non elegge. Ed al tentar l'elezione concedè la legge all'amante autorità di esser lodato, facendo opre maravigliose; le quali se alcun procacciando, o volendo fare qualunque altra cosa, fuorichè questa osasse di fare, incorrerebbe appresso a' Filosofi in grandissimi biasimi. Che se alcuno per aver danari da qualcheduno, o magistrato, o per far acquisto di altra potenza, si mettesse a far quello, che fanno gli amanti inverso gli amati; cioè, adogni passo proccurar d'incontrarsi, di supplichevolmente pregare, scongiurare, e compiacerli in tutte le cose, lequali nè un servo vorrebbe fare; nè ancor a questo verrebbe astretto; sarebbe dagl'inimici, e dagli amici parimente ripreso. Coloro vitupererebbono le adulazioni, le sommissioni servili; costoro riprenderebbono, e si vergognerebbono della servitù dell'amico suo. Ma lo amatore mentre ciò fa acquista grazia, e com'egli si faccia alcuna cosa eccellente, è a lui permesso dalla legge, senza niuna nota d'infamia il farlo; e quello, ch'è importantissimo, come dice il vulgo, si è, che i Dei a' soli pergiurj degli amanti concedono perdono; dicendosi, che il giuramento di Venere non vaglia niente. Per la qual cosa così i Dei, come gli uomini concederono ogni licenza all'amante, come ci testifica la nostra legge. Se noi a ciò, che si è detto risguardassimo, apparirebbe, che fosse da estimarsi certa eccellentissima cosa l'Amore in questa città, e se compiacesse l'amato all'amante. Ma se da capo risguardasse alcuno a questo, cioè, che i padri raccomandano i figliuoli a'pedagoghi, acciò vietino loro il parlar con gli amanti; i pari di età, ed altri, qualora veggono alcuna cosa tale, la biasimano, ed i vecchi non impediscono coloro, che biasimano, nè li riprendono quasi dicano bene: se alcun a ciò risguardasse, istimerebbe di nuovo ciò, che qui si costuma, cosa turpissima. Questo poi io stimo, che se ne stia in cotal guisa, che lo stesso secondo sè, come ho da principio detto, non sia nè onesto, nè turpe, non essendo semplice egli; ma divenga onesto se è fatto bene, ed in contrario turpe. Egli è cosa brutta l'ubbidir al reo, e malamente; ma onesta al buono, ed onestamente: pravo poi si è quell'amator vulgare, il qual ama più il corpo dell'animo: conciossiachè egli non è stabile, amando una cosa non punto

to stabile; perchè incontinente, che svanisce il fior del corpo, il qual ei desiderò, se ne parte egli volando senza osservare alcuna di quelle cose', le quali aveva promesse. Ma lo amator de' costumi buoni, nell' amicizia persevera per tutta la vita, come colui, il qual si liquefà di compagnia con una cosa stabile. In vero la legge nostra ordina, che si esaminino costoro diligentemente, e ad altri si compiaccia, ed altri si schivino. E per questa cagione ordina, che altri si seguano, e si schivino altri; esaminando di quali di costoro sia l'amante, e di quali l'amato. Dunque perciò si stima primieramente cosa brutta il lasciarsi prender presto, acciò si frammetta tempo, il quale il più delle volte pare ch' esamini bene. Poscia è cosa brutta l'esser preso dalla copia de' danari, o dalla potenza de' magistrati; o s'egli temesse, patendo male no'l sopportasse; o se ricevendo beneficj in danari, o in azioni civili, non li rifiutasse; non parendo niuna di queste cose stabile, e ferma, fuorchè quello, che da costoro può trar in luce l'amicizia generosa. Per la qual cosa secondo la legge nostra ne rimane una sola via, onde gli amati possano ragionevolmente gratificare gli amanti: che così come appresso di noi si è fatta quella legge degli amanti, nella quale si dice, che niuno volontario compiacimento dell'amante verso l'amato sia da stimarsi adulazione, ed infamia; così è cert' altra volontaria servitù ne rimane secondo la legge, la qual non ci sottomette ad infamia niuna. Questa è poi quella, che versa d'intorno alla virtù: perciocchè è ordinato colle leggi nostre, se alcun volesse osservar alcun, stimando col mezzo di lui di far profitto o in certa sapienza, o in qualunque altra parte di virtù; che di nuovo questa volontaria servitù non sia per dover esser di disonore a chi la fa, nè da chiamarsi adulazione. Or fa mistieri di condur queste due leggi nel medesimo, cioè quella degli amatori de' fanciulli, e della Filosofia, e dell'altra virtù; se in alcun modo è per avvenire che convegna agli amati di compiacer gli amatori. Conciossiachè qualora concorrono nel medesimo l'amatore, e l'amato, e l'uno, e l'altro con la sua legge; questi in vero presto in tutte le cose di ministrare, e servire agli amati ragionevolmente da compiacersi; quegli di nuovo per ubbidir giustamente al suo precettore di scienza, e di costumi in tutte le cose: e possente l'uno in giovarli allo acquisto della sapienza, e delle altre virtudi; ma bisognoso l'altro dell'ammaestramento, e della sapienza: allora concorrendo in uno queste leggi, avviene qui solamente, che sia cosa onesta, che gli amati compiacciano gli amanti; ma altrove nò. In vero d'ingannarsi in questo non è cosa brutta; ma in tutte le altre cose un compiacimento tale è stimato brutto; o ingannisi la opinione di chi compiace, o non s'inganni. Che se alcun s'inganna, resosi grato all'amante, come a persona ricca per causa di ricchezze, ritrovandosi povero l'amante, sebben ottiene il desiderio, nulladimeno è vituperato; apparendo,

chi

ch'egli abbia dimostrato un'abito servile del suo animo; perchè a chiunque sarebbe per servire in tutte le cose per cagion di danari; il che in niun modo non è cosa onesta. Nel medesimo modo se alcun si averà dimostrato grato a qualcheduno, come a buono, sperando egli con questa conversazione di riuscir migliore, e restasse ingannato, ritrovandosi egli pravo; questo è certo inganno onesto: perciocchè è avviso, ch'egli abbia dimostrato il suo affetto presto in tollerare tutti i ministeri per conseguire la virtù; il che certo è giudicato eccellentissima cosa. Sicchè per questa ragione, sempre onesta cosa è il gratificar, e servire per avidità della virtù. Or questo è l' Amore della celeste Dea, ed egli similmente celeste, il quale così privatamente, come pubblicamente è prezioso, ed astringe parimente l'amante, e l'amato a prendere la cura, e lo studio della virtù. Gli altri Amori poi sono compagni della Venere vulgare. Questo al presente, o Fedro, come allo improvviso, con voi favello d'Amore. (9) Avendo Pausania fatto pausa, cioè fine di parlare (così m'insegnano i saggi ad alluder al vocabulo) disse Aristodemo, che conveniva ad Aristofane il dire; ma fosse impedito dal singulto a lui avvenuto o da riplezione, o da altra causa; sicchè egli così parlasse ad Erisimaco Medico, che subito dopo lui sedeva: O Erisimaco, a te ora pertiene fare, che mi cessi questo singulto, o di parlar per me, finochè io mi liberi da lui. Cui Erisimaco rispose: Farò e l'uno, e l'altro. In vero prendendo il tuo luogo dirò per te, e tu per me, poichè sarà partito il singulto. Frattanto ch'io parlo, se vuoi alquanto contenere lo spirito, cesserà egli: ma se ciò non ti piace, bagna almeno con molta acqua entro le fauci; e se peravventura è veemente, stuzica comodamente le narici, acciò si provochi lo stranuto: perciocchè se ciò tu farai o una, o due volte, si leverà, ancorchè veementissimo fosse. Innanzi tu ponga fine al parlare, io farò, disse Aristofane, ciò, che tu ordini. Or Erisimaco in cotal guisa parlò.

Pare a me necessario (10) (poichè Pausania essendosi mosso a ragionar bene, non ha posto fine bastevolmente) ch'io tenti di fornire il ragionamento. Che doppio sia l'Amore egli mi è avviso, che lo abbia distinto bene. Or con questa nostra arte di Medicina mi pare di aver ritrovato, che non solamente si ritrovi l'Amore negli animi degli uomini verso i belli; ma eziandio verso molte altre cose, ed in altri corpi, così di tutti gli animali, come di quelli, che nasco-

(9) Dovendo Platone servirsi di Aristofane per la lode dell'Amor turpe, e volgare, incidentemente lo tocca rendendolo sospetto di golosità. A lui toccava parlare: ma poichè fu impedito dal singhiozzo, si sostituisce in suo luogo Erisimaco.

(10) Terza lode dell'Amore per bocca di Erisimaco Medico, il quale corregge quella distinzione di due Amori non bene spiegata. Tratta dunque della forza, e degli effetti dell'Amore in tutte le cose, tra le quali in vero per una certa natural forza v'è qualche discordia; ma questa per la forza ed efficacia dell'Amore talmente si compone, che ne nasce, e *consonanza, e concordia* (*ἁρμονία ἒ ὁμολογία*) la quale è la vera salute di tutte le cose. Mostra in tutte le cose degli esempj di tal'Amore.

nascono dalla terra, e, per dir brevemente, in tutta la natura degli enti; quasichè questo Dio grande, e maraviglioso si estenda ad ogni cosa così umana, come divina. Primieramente prenderò lo esempio dalla perizia della Medicina per onorar la mia arte: (11) perciocchè la natura de'corpi ha in sè questo doppio amore; conciossiachè quello, che ne'corpi se ne sta bene, e quello, che male, cosa chiara è, ch'egli sia altra cosa, e dissomigliante. Quello poi, ch'è dissimile, desidera, ed ama le cose dissomiglianti. Dunque altro è l'Amore, che si ritrova in un corpo sano, ed altro quello, che in un malato. Egli è poi (come dianzi Pausania affermava) cosa onesta il gratificar agli uomini dabbene; e turpe agli intemperati; così e negli stessi corpi è onesta cosa il compiacere a'buoni, e sani, nel che massimamente consiste il nome della Medicina; ma turpe a' cattivi, e malati; e fa mistieri che non si compiaccia loro; se pure dee alcuno esser Medico artificioso: perciocchè è la Medicina, per dir brevemente, scienza, con cui si conoscono gli affetti amorosi del corpo in quanto alla replezione, ed evacuazione: e chiunque in questi discernesse l'Amor bello, ed il brutto, egli sarebbe peritissimo Medico; e chi potesse mutar questo, in manierachè da un Amore ne nascesse l'altro, o fosse possente d'infonder l'Amore in quello, da cui è lontano, e facesse mistieri che in esso si ritrovasse; e laove fosse inserto, lo estirpasse; sarebbe ei artefice erudito, facendo bisogno ch'egli possa riconciliar quelle cose, che sono sì nel corpo inimiche, ed inserir in esse un cambievol Amore. Or sono grandemente inimiche quelle, che sono contrarie, principalmente il freddo al caldo, l'amaro al dolce, il secco all'umido, e le altre cose sì fatte. Conciossiachè sapesse qual Esculapio progenitor nostro inserir in queste un Amore, e concordia cambievole; come ci testificano questi poeti, a'quali ed io credo, che ordinò l'arte nostra. Sicchè tutta la Medicina in quel modo, ch'io parlo, si governa da questo Dio. (12) Ancora l'Agricoltura, e la Gimnastica similmente. Ma che la Musica si ritrovi nel modo medesimo, a ciascheduno, che pur un poco vi considera, può esser chiaro; come peravventura vuol dire Eraclito ancora; nondimeno no'l dichiara bene colle parole: che si accordi una cosa discordante con sè medesima, come l'armonia dell'arco, e della lira. Egli si è detto disconvenevolmente, che discordi l'armonia, e sia di cose discordanti, in quanto discordan esse. Ma questo peravventura significar voleva, fornirsi l'armonia di quelle, che discordavano innanzi, cioè del grave, e dell'acuto, concordandosi dopo per l'arte della Musica: conciossiachè non mai del grave, e dell'acuto, mentre discordano, ne spiri l'armonia, essendo l' armo-

(11) Nella natura, della quale la Medicina è ministra: e quindi Erisimaco Medico definisce la Medicina stessa.

(12) Insegna accuratamente, e diffusamente la forza dell'Amore nella Gimnastica, nell'Agricoltura, ed incidentemente ancor nella Musica.

armonia un concento, ed il concento certa concordia; la concordia poi non si può far mai delle cose, che discordano, finchè sono discordi. Di nuovo ciò, che discorda, nè è concordante, è impossibile che concordi; come il ritmo ancora, il quale si fa del veloce, e del tardo discordanti innanzi, ma concordanti dopo. E come la Medicina dando la concordia agli umori, così dando la musica la consonanza alle voci, partorisce un cambievol Amore, e concordia. La musica poi è una scienza intorno all'armonia, e ritmo degli affetti amorosi. Veramente nel componimento dell' armonia, e del ritmo, la virtù dell'Amore si può conoscer agevolmente; ma il doppio Amore non ancora qui si distingue, ma allora finalmente sì, quando si dee servire del ritmo, e dell'armonia inverso agli uomini, o facendo, il che addimandano fattura di melodia; ovvero servendosi bene di queste melodie, e metri, che sono fatti, il che chiamano disciplina: ove è malagevole l'osservazione, e vi ha bisogno di un artefice perito: perciocchè ritorna di nuovo la stessa ragione, che si abbia a gratificar gli uomini modesti, ed eziandio chi ancora non sono, acciò divengano tali, e ad osservare l'Amor loro. E questo è l'onesto, e celeste Amore della Musa Urania; ma vulgare quello della musa Polimnia, cui compiacer si dee con sommo avvertimento; inmodochè gli uomini ne cavino il frutto, ma ne fuggano la incontinenza; essendo malagevole, com'è nella nostr'arte, il valersi bene delle cupidità, le quali piacevolmente ci tirano alle soavi vivande de' cuochi; inmanierachè le mangiamo soavemente senza danno della buona sanità. Per la qual cosa e nella musica, e nella Medicina, ed in tutte le altre cose, così umane, come divine, dobbiamo osservare ad ogni potere e l' uno, e l'altro Amore, il quale si ritrova in tutte le cose. (13) Più oltre la costituzione delle stagioni dell'anno è piena dell'uno, e dell'altro di essi: perciocchè qualora le cose, ch' io diceva esser calide, e fredde, secche, ed umide, sortiscono tra loro un decevol Amore, e prendono un' armonia, e temperie opportuna; apportano un salutifero, e fertile anno agli uomini, agli animali tutti, ed alle piante; nè offendono alcuna cosa. Ma incontrario quando l' Amor turpe, ed ingiurioso prevale nelle stagioni dell'anno; con molta rovina guasta, e fa ingiuria a tutte le cose: perchè da ciò sono solite di nascer le pestilenze, ed altre molte, e varie infermità ed in varj animali bruti, e nelle piante; nascendo la brina, il giaccio, la tempesta, la rugine, e la putredine nelle biade da un Amor inordinato, ed eccessivo delle qualità. E la scienza di queste cose, e del movimento del Cielo, e delle stagioni dell'anno, è chiamata Astronomia. (14)

(13) Lo stesso nella costituzione dell'anno, e dei tempi: per conoscer la quale l'Astrologia è direttrice, e maestra.

(14) Lo stesso ancor nella Religione: della quale fa duce, e diretrice (*τὴν μαντικὴν*) *l'arte di vaticinare.*

Oltre di ciò tutti i sacrifici, e quelli a' quali soprasta il vaticinio (e questa è la comunicanza de' Dei, e degli uomini tra sè) non versano intorno a niun'altra cosa, che alla cura, e custodia dell'Amore. Perciocchè ogni empietà ha in usanza di avvenire allora, quando alcuno non compiaccia all' Amor modesto in tutte le operazioni, nè lo ha in onore, nè in venerazione; ma intorno all'altro Amore si va vagando, nè si serve convenevolmente dell'officio, nè verso a' parenti vivi, e morti, nè inverso a' Dei. Il discernere, e l'aver cura di questi Amori è carico del vaticinio. Più oltre il vaticinio è un artefice dell'amicizia fra Dei, e gli uomini, per quello che conosce qual principalmente degli Amori umani tocchi il giusto, o lo ingiusto. Ed in cotal guisa tutto l'Amor contiene una molta, ed ampia, anzi, per dar sommariamente, ogni virtù. Ma quel, (15) che versa intorno a' beni con una temperanza, e giustizia, così verso di noi, come inverso i Dei, ha una virtù grandissima, e ci dà egli ogni beatitudine: conciossiachè ci pacifichi l'un l'altro con una comune vita, ed a' più eccellenti Dei ci fa amici colla natura umana. Io tralascio peravventura molte cose, che pertengono alle lodi di Amore; nondimeno volontariamente non lo so io. Or ciò, che vi manca, o Aristofane, a te aspetta di adempire; e se in altro modo senti di onorar questo Dio, onoralo, giacchè ti è cessato il singulto. Egli è sedato già, disse Aristofane; (16) ma non innanzichè non si ritenne con lo stranuto: onde egli avviene ch'io mi maravigli, se uno sconvenevole affetto del corpo ha bisogno di sì fatti strepiti, e titillazioni, qual è lo stranuto: perciocchè egli incontinente lo scacciò. Cui rispose Erisimaco: O Aristofane buono, vedi quello, che tu ti fai. Tu muovi contro di te il riso, mentre schernisci gli altri, essendo tu oggimai per dire; e mi astringi a divenir osservatore del tuo sermone, se peravventura da te si mandasse fuora alcuna cosa da ridere; cui sarebbe stato lecito di parlare sicuramente. O Erisimaco, tu parli bene, disse Aristofane sorridendo. Deh sia questo non detto da me; non mi osservare: perchè io temo quello, che si arrà a dire: non perchè io sia per dire cose ridicolose (perchè sarebbe questo guadagno, e usanza della musa nostra) ma degnissime di riso. Pensi tu, Aristofane, rispose Erisimaco di fuggirti slanciato un dardo contro di noi? Ma poni mente a ciò, che si dee dire, come colui, che sarai per dover renderne la ragione di ciò, che dirai. Ma peravventura, se mi parerà, ti libererò.

In (17) altra guisa, disse Aristofane, propongo io di parlar di Amo-

(15) Insegna, che risplende la medesima forza, ed efficacia dell' Amore nel rettamente ordinare i costumi, e finalmente in tutte le cose.

(16) Nuova premessa per l'odio, e la detestazione del sozzo, e malvagio Amore, che Aristofane deve descrivere.

(17) Quarta lode dell'Amore fatta da Aristofane. Si descrive dunque la forza, e l'impeto dell' Amore nella congiunzione venerea degli animali: il qual è un incon-

Amore, che tu, e Pausania non avete fatto. Per certo mi è avviso adognimodo, che fin ad ora non abbiano inteso gli uomini la virtù dell'Amore: perciocchè se la conoscessero, gli fabbricherebbono grandissimi tempj, ed altari, e sacrificj: delle quali cose niuna in questi tempi non si fa; benchè inverso di lui sopra il tutto si convenisse osservar questo, essendo egli sopra a tutti i Dei sommamente benefico al genere umano, curatore, e difensore degli uomini, e medico; i quali fatti sani, il nostro genere acquisterebbe una somma felicità. Per la qual cosa sforzerommi di dichiararvi la virtù di lui; ma da voi ad altrui s'insegneranno le cose, che da me oggi apprenderete. E fa mistieri primieramente di considerare, quale sia stata già la natura degli uomini, e quali le passioni di lei: conciossiachè non quale si ritrova al presente, era ella per lo addietro, ma di gran lunga diversa. Nel principio tre erano i generi degli uomini, non li due solamente, i quali ora sono, il maschio, e la femmina; ma vi si trovava eziandio un certo terzo comune e dell' uno, e dell' altro, di cui ora ci rimane il nome solo; ma egli se n' è estinto. Perciocchè Androgino era allora e di specie, e di nome, composto del sesso del maschio, e della femmina. Per certo è mancato, lasciatone il nome solo infame. Oltre di ciò tutta la forma di ciaschedun uomo era rotonda, avendo attorno la schiena, ed i lati quattro mani, ed altre tante ginocchia; medesimamente due volti attaccati al collo rotondo, ed al tutto simili; una testa sola, che aveva e l'una, e l'altra faccia volta incontrario, quattro orecchie, due genitali, e qualunque altra cosa, come da queste può chiunque congetturare convenevolmente. Camminava egli allora anco diritto, come al presente, in qual delle due parti voleva; e qualora si affrettava di camminare, alla similitudine di coloro, che portando i ginocchi di sopra con la testa inclinata, esercitano il ballo in cerchio, appoggiato sopra otto membra, era portato con un cerchio veloce. Per questa cagione poi erano questi tre generi, e sì fatti, perchè il maschio era generato dal Sole, la femmina dalla Terra, ed il promiscuo finalmente dalla Luna: conciossiachè la Luna ancora è partecipe e dell'uno, e dell'altra. Ma erano di figura, e di movimento sferico, essendo simiglianti a' parenti: ond' erano di corpo robu-

 sto,

centivo alla generazione per aver prole, e per la proprgazione del genere umano; siccome più sotto Socrate insegnerà predicando la forza mirabile dell' Amore in quella immagine della immortalità. Ma l'impuro Aristofane qui descrive l'impuro, e sfrenato Amore. Le quali cose spiegare diffusamente sarebbe un accrescere la pazzia. Laonde ammiro la importuna diligenza degl'Interpreti nello spiegare la immagine del Ermafrodito, come abbiam detto nell'argomento. Il semplice dogma di questa immagine si è: *L'Amore spinge il maschio, e la femmina ad una vicendevole congiunzione, perchè quindi si propaghi il genere umano*. Quello che dice intorno alla mostruosità dell'Amor de' fanciulli (oltrechè ci vergogniamo, e ci rincresce di mescolare tali sozzure) è bastevolmente confutato. Laonde svaniscano qui i misterj di Ficino, che certamente non vi sono.

sto, e di animo superbo; per la qual cosa tentavano di combattere co' Dei, ed ascender al Cielo, come scrive Omero di Efialto, e di Oto. Dunque Giove, e gli altri Dei consigliarono quello che si avesse a fare; intorno a che non era picciola l'ambiguità, nella quale si ritrovavano. Perciocchè non sapevano come ucciderli, o fulminarli, come sè de' Giganti: conciossiachè estinto il genere degli uomini, il culto umano, e la generazione de' Dei se ne periva; nè stimavano, che fosse da permetter loro il perseverare in tanta insolenza. Alla fine Giove appena manifestò il suo parere. Ho ritrovato, diss' egli, in che modo si possa fare, e ch' essi rimangano uomini, e siano più modesti; e ciò avvenirebbe, se si facessero più deboli. Ora qualunque di loro in due parti dividerò; ed insieme si renderanno più deboli, e ciò eziandio a noi tornerà ad utilità maggiore, poichè in numero si saranno più. Se ne anderanno diritti con due ginocchi. Che se di nuovo saranno lascivi, un'altra volta li dividerò in due, affine che appoggiati sopra un ginocchio solo, come zoppi, siano astretti a saltare. Dettosi questo partì ciascheduno in due parti, alla similitudine di coloro, che dividono gli ovi per condirli nel sale, o li segano con i capegli. E commise ad Apolline, che fatta la compartita, rivogliesse incontinente la faccia di ciascheduno, e la metà del collo verso quella parte, ch' egli segò, acciò considerando la sua segatura si facesse più modesto; ma le altre parti ordinò si medicassero. Egli incontinente rivolse la faccia, e ristringendo da tutte le parti la pelle verso quella parte, che ora si addimanda il ventre, come una borsa chiudendola, ed una bocca facendone, la legò nel mezzo del ventre; la qual legatura chiamano l'ombilico: e veramente per una gran parte l'altre rappe pulì, e distinse per le giunture i petti, valendosi d' uno stromento tale, quale adoperano i calzolari in pulir le rappe del cuojo sopra la forma del piede; e nè lasciò alcune intorno al mezzo del ventre, e l' ombilico; affine queste ferite ci rappresentassero sempre certa quasi occulta passione. Poichè fu così divisa la natura degli uomini, conciossiacosachè ciascheduno desiderasse la metà di sè, tra loro concorrevano; e gettandosi le braccia attorno, si abbracciavano l' un l'altro, desiderando di congiungersi in uno, onde mancavano dalla fame, e dallo stupore, non separandosi mai. E quando moriva una metà, e ne rimaneva l'altra; di nuovo ella cercava la sopravanzata, e si accompagnavano; o fosse ella la metà di alcuna sola, o di tutta una femmina, la qual ora adimandiamo femmina, o di un uomo; ed in cotal guisa il genere degli uomini se ne moriva. Per la qual cosa avutone compassione Giove, vi pensò un altro rimedio. Mutò i genitali, e quelli, che innanzi erano da dietro, li trasportò alle parti dinanzi. Poichè avendoli essi prima alle natiche non insieme, ma in terra spargendo i semi, concepivano, e generavano.

vano alla similitudine delle cicale: ma trasportatili nelle parti dinanzi, fè per lo mezzo loro, che l'un l'altro in sè stesso desse compimento alla generazione per lo maschio nella femmina, per questa cagione, acciò se nel congiungimento l'uomo colla femmina si mescolasse, generatane la prole, propagassero la specie degli uomini; ma se il maschio col maschio si accompagnasse, satolli si rimovessero, e rivolti a' negozj, curassero le cose al vitto appartenenti. Quindi veramente da quel tempo nacque negli uomini un cambievole Amore, pacificatore della primiera natura; sforzandosi essi di farsi uno di due, e di medicare alla natura degli uomini. Dunque è qualunque di noi la metà di un uomo, come segato, qual i pescetti, i quali partiti, d'uno si fanno due. Or chiunque cerca la metà di lui. Per la qual cosa qualunque degli uomini, che sono della parte del genere promiscuo, il qual già era chiamato Androgino, sono femminieri, e per lo più da loro si commettono gli adulterj; da questo genere tranno l'origine gli adulteri. Di nuovo qualunque donne sono degli uomini desiderose, ed adultere, nascono da questa stirpe; ma quelle, che sono dalla parte della donna, non desiderano gli uomini molto; ma si rivolgono alle donne; e di qua nascono le femmine meritrici. Ma veramente coloro, che sono della parte del maschio, seguono i maschi; e mentre sono fanciulli, come coloro, che del maschio sono una particella, amano gli uomini, e si rallegrano della continua famigliarità, e compagnia loro; e sono essi sopra tutti i giovani generosissimi, essendo da natura sopra tutti gli altri virili. Alcuni falsamente li chiamano impudichi, facendo ciò essi non per alcuna impudicizia, ma per generosità, e per una certa fortezza, e natura virile rallegrandosi del suo simile. Di questo n'è argomento evidente, perchè cresciuti, rivolgendosi all' amministrazione civile, essi soli riescono uomini eccellenti, e nell'età virile amano i giovanetti. Costoro per natura fuggono i matrimonj, ed il generar de' figliuoli; ma sono astretti dalla legge; e basta loro il viver di compagnia senza consorte. Ma adognimodo un uomo tale ama i maschi, e diviene studioso degli amici, sempre del simile allegrandosi. Per la qual cosa qualora si fa innanzi ad alcun amante de' giovani, o ad ogni altro, la sua metà, si rendono essi stupidi maravigliosamente, ed ardono dell'amicizia, e familiarità, e dell'Amore; nè comportano pur un momento, per dir così, di starsene separati l' uno dall'altro; e di essi sono coloro, i quali continuano ad amarsi per tutta la vita; nè possono esprimere, qual cosa principalmente desiderino l' uno dall' altro: perciocchè non è avviso, che ciò sia coito venereo, per la cui cagione sì grandemente l' uno si diletta della conversazione dell'altro. In vero è cert' altra cosa quella, che l' animo d'ambidue desidera, nè è possente di esprimerla; ma piuttosto la indovina, e ne fa congettura, e con oscure note ne segna l'affetto

to interno. Or se giacendo essi di compagnia, stesse di sopra Vulcano co'suoi stromenti, e gl'interrogasse: Qual cosa è quella, o uomini, che voi l'uno dall'altro vi ricercate? Ed in dubitando essi, di nuovo gli addimandasse: Forse desiderate voi questo, di entrare in guisa in uno, e nello stesso corpo, che nè il dì, nè la notte vi separiate l'uno dall'altro? Se di questo ardete, vi distillerò, ed in uno vi getterò, acciò di due uno diveniate, e tanto in questa vita, quanto presso agl'inferi perseveriate sempre in esser uno. Vedete, se questo sia quello peravventura, per cui ardete, e vi sia per bastare, se ciò da voi si conseguirà. Se così, dico io, ricercasse Vulcano, chiaro è, che niuno ricuserebbe, o parerebbe che desiderasse altro, che questo: perchè in effetto penserebbe chiunque di udir quello, che per lo addietro desiderava, cioè di farsi uno di due, con la unione, e mescolamento dell'amato. Di ciò n'è cagione, perchè era questa l'antica natura dell'uomo, ed eravamo interi. Per la qual cosa il desiderio, e lo sforzo tutto del rifarsi ha preso il nome di Amore. Già tempo fu, comè dianzi si narrava da me, ch'eravamo un corpo solo ciascuno di noi. Dopo per la ingiustizia fummo spezzati da Dio, come Arcade da' Lacedemoni. Più oltre è da dubitare, se noi fossimo meno modesti di quello che si conviene inverso a' Dei, di non esser da nuovo divisi, e tali fatti, quali sono coloro, che si figurano nelle colonne, e partiti per le natiche di divenir somiglianti a certi deboli animali, che sono chiamati lispe. Ma per questo rispetto convien a ciascheduno di adorar i Dei con somma pietà, ed a questo esortarne gli altri; acciò questo schivando, di quello facciamo acquisto; come Amor nostro duce, ed imperadore ci ammonisce; cui niuno non ardisca di contrastare. Ma a lui ripugna chi contraria a'Dei. Che se averemo lui favorevole, pacificati con Dio, qualunque di noi ritroverà, e conseguirà la sua desiderata metà; il che pochi fanno a questi tempi. Nè Erisimaco riprenderà questo mio discorso, come io dica di Pausania, e di Agatone: conciossiachè peravventura ed essi sono di coloro, ed ambidue per natura si ritrovano maschi. Affermo certo di tutti gli uomini, e delle donne, che alla fine in cotal guisa doverebbe esser il nostro genere beato, se adempissimo alcuna volta l'empito d'Amore, e ciaschedun godesse delle delizie sue, ritornato affatto nell'antica natura. Se questa è certa felicità, segue dalle cose, che ora da noi si sono dette, che quello, ch'è a ciò vicino, sia egli ottima cosa; cioè, che consegua ognun gli amori suoi secondo la sua mente. Di cui Iddio autore lodando, ragionevolmente dobbiamo lodar Amore; il quale al presente grandemente ci giova, mentre conduce chiunque nelle sue faville, e per lo innanzi ci dà somma speranza, adorandosi piamente i Dei, di farci beatissimi, restituendoci nella vecchia figura, e medicandoci. Questo, o Erisimaco, è il mio sermon d'Amore dal

tuo

tuo diverso; il quale, come dianzi ti ho pregato, non riprender, affine udiamo quello, che apporti qualunque degli altri, che rimangono, anzi questi due; rimanendo Agatone, o Socrate soli. (18) Compiacerotti, disse Erisimaco, piacendomi la tua orazione. E se non avesse conosciuto Agatone, e Socrate eloquenti d'intorno ad Amore, arrei temuto, che non avessero a mancar loro le parole, per quello che si sono dette molte, e varie cose; ma in loro io mi confido ancora. O Erisimaco, tu eziandio hai combattuto valorosamente, egli diceva, che rispose Socrate: ma se tu ti ritrovassi in quel grado, nel quale io sono al presente, e sarò, quando anco Agatone averà dottamente detto; non altrimentichè io ora, tu paventeresti, e da tutte le parti ti affanneresti. O Socrate, mi vuoi tu attorniare con malie, disse Agatone, acciocchè alla presenza vostra io abbia paura: perchè appresso di voi, come nel teatro vi sia una grande aspettazione di me, com'io sia per dire elegantissimamente. O Agatone, disse Socrate, troppo dimentichevole io sarei, s'io stimassi, che alla presenza di pochi tu avessi ad aver paura, il quale jeri tanto fortemente, e generosamente vidi ascender nel tragico teatro insieme con gl'istrioni; avendo fatto pruova de' versi tuoi, senza niun timore, alla presenza di così gran moltitudine di spettatori. Non mi pensare, disse Agatone, in modo studioso del teatro, e dedito al favore di lui, ch'io non sappia, che sia da temersi appresso l'uomo prudente il giudicio più de' pochi saggi, che di molti ignoranti. O Agatone, disse Socrate, non farei bene, s'io stimassi, che in te si ritrovasse alcuna cosa rozza. In vero conosco, che se tu ti abbattessi in alcuni secondo il tuo giudicio saggi, più di costoro prenderesti pensiero, che del vulgo. Ma vedi, che noi non siamo punto tali. Ancora noi si ritrovammo quivi presenti annoverati nel numero del vulgo. Ma se tu t'incontrasti in altri saggi, ti vergogneresti di loro, se tu stimassi di dover fare alcuna cosa turpe: o come dì tu? Tu dì il vero, disse Agatone. Al che Socrate: Or non temeresti il vulgo, se tu pensassi di commetter alcuna cosa inetta? Qui soggiunse Fedrò: O Agatone amico mio, se tu continui in risponder a Socrate, niente curerà egli comunque si facciano qui le altre cose, purchè abbia con chi disputare, massimamente con un bello. In vero odo volentieri disputar Socrate; ma nondimeno debbo aver cura, che l'Amore da chiunque con certo ordine sia lodato. Dunque e voi lodate innanzi Dio, poscia secondo il voler vostro disputerete di compagnia.

Tu parli eccellentemente, o Fedro, disse Agatone; nè alcuna cosa mi proibisce il dire: perciocchè di nuovo, e spesso sia lecito il dispu-

(18) Prefazione al prossimo ragionamento di Agatone; con che si conserva il decoro del Dialogo.

disputare con Socrate. (19) Ma io primieramente dir voglio, come faccia mistieri ch'io ragioni; e parlerò poscia. Mi è avviso, che chi fino a qui hanno parlato, non abbiano lodato il Dio; ma sì ben raccontato i beneficj, i quali felicemente sono fatti da lui agli uomini; ma quale essendo egli ha dato questi doni, niuno fino al presente lo ha espresso. Or la buona maniera del lodare si è quella sola in tutte le cose, con cui primieramente si dimostra la natura di quello, di che si tratta; e si dichiara dopo di quali cose ne sia cagione. Così fa mistieri che si lodi da noi primieramente l'Amor, quale si è egli; poscia i doni di lui. In vero io affermo, ch'essendo tutti i Dei beati, sia sopra tutti beatissimo Amore; se pur è lecito, e cosa irreprensibile da dirsi, ritrovandosi più bello, e migliore di tutti. Ch'egli poi sia bellissimo, primieramente da ciò è manifesto, essendo egli, o Fedro, il più giovane di tutti i Dei, di cui ne dà un chiaro argomento fuggendo la vecchiezza, cioè la presta; la quale se ne viene innanzi di quello, che si conviene; e quella da natura odia, e fugge Amore, e non è frequente in approssimarsele, ma co'giovani sempre conversa, e si ritrova. Egli si dice bene secondo il vecchio proverbio, che il simile sempre al simile si appressa. E conciossiachè io conceda molte cose a Fedro, in questa sola non li assentisco niente, che l'Amore sia più vecchio di Saturno, e di Japetto; anzi sopra i Dei dico, che sia giovane sempre. Ma le cose antiche d'intorno a'Dei, le quali Esiodo, e Parmenide si descrivono, sono da attribuirsi piuttosto alla necessità, che all'Amore; se pur essi riferiscono il vero. Perciocchè a'Dei non sarebbe avvenuto già il castrarsi, e legarsi l'un l'altro, e molte altre cose, e violenti, se allora fosse stato con loro l'Amore; ma vi sarebbe regnato una somma benevolenza, e pace, come al presente, dacchè ha incominciato Amore a signoreggiar loro. Dunque è giovane, ed appresso tenero, e molle. Or egli vi sarebbe mistieri per dimostrare la mollizie di lui di certo tal poeta, quale fu Omero: perciocchè Omero dice, Ate, cioè la calamità, esser Dea, e molle; e per dimostrare, che i piedi di lei siano teneri, disse, ch'ella non calchi mai i pavimenti; ma cammini sopra il capo degli uomini. Per certo pare ch'egli si abbia servito di manifesta congettura in dimostrare,

(19) Quinta lode dell'Amore, secondo le parole di Agatone, il quale descrive la natura, e le forze dell'Amore. Così descrive la sua natura: esser l'Amore, giovane, tenero, bello. Il dogma è semplice: *che in tutte le cose create quella forza desiderante* (ὀρεκτικὴν) *appetisce uno stato migliore, come lo stesso fior dell'età; bramando la natura la robustezza di un'età perfetta*: in questo senso l'Amor è giovane: quella forza poi sta nelle più tenere parti dell'Animale, cioè ha luogo nel cuore; d'onde poi nascono gl'impeti del desiderio: finalmente quel naturale appetito aspira alla vera, e soda bellezza, cioè brama quell'*ornato, e bello* (τὸ εὐπρόσωπον, καὶ καλὸν) in cui consiste la maggior dignità dell'Animale. Così si descrive la forza ed efficacia di quel naturale appetito, che maravigliosamente opera per conservare, e propagare il genere di tutti gli Animali. Io non ricerco più mistoriosamente le altre cose, per non propagare la sobole dei misteri.

ſtrare, ch'ella ſia tenera, perchè non cammini per luoghi duri; ma tocchi le coſe molli. Del medeſimo argomento ſi dobbiamo valer noi deſiderando di dimoſtrare, che tenero ſia l'Amore: concioſſiachè non ſe ne va egli per la terra, nè per li ſaſſi, che ſono aſperi; ma penetra, e riſiede nelle coſe più molli di tutte, collocando la ſua ſede negli animi, e nelle menti de' Dei, e degli uomini; nè tuttavia in qualunque animi, concioſſiachè fugge, ſe ritroverà un abito di animo duro; ma ſe mite, e molle, vi abita egli. Per la qual coſa toccando egli ſempre le parti teneriſſime delle coſe teneriſſime co' piedi, e con il tutto, è neceſſario ch'egli ſia teneriſſimo. Sicchè è egli giovane, e ſopra a tutti tenero, più oltre di forma umido: perciocchè non potrebbe ſcorrere intorno per tutto, nè per tutta l'anima, e di naſcoſto entrar dentro, ed uſcirne celatamente s'ei foſſe rigido, e duro. La bellezza poi, cioè la convenienza della figura, di cui Amor ſenza dubbio ſopra tutti n'è adorno, può eſſer argomento di una forma compoſta, e pieghevole. Per certo tra la bruttezza, e l'Amore vi è un perpetuo contraſto. Ancora la continua abitazione di queſto Dio intra i fiori ſignifica il decoro del colore. Poichè in quello, ch'è ſenza fiore, o l'ha perduto, o ſia egli corpo, ovver animo, o qualunque altra coſa, non vi ſiede Amore. Ma ovunque è il luogo florido, ed odorifero, grazioſamente vi ſiede, e rimane. Più oltre della bellezza di queſto Dio molte coſe ſi potrebbono addurre; ma d'avvantaggio queſte ne ſono. Poſcia è da dirſi della virtù di lui. (20) Primieramente Amore, il che è da ſtimarſi molto, non fa ingiuria nè a Dio, nè ad uomo: e da niun Dio, ovver uomo non ne riceve: avvegnachè egli non patiſce violentemente, ſe alcuna coſa patiſce, non toccando la violenza Amore; nè fa violenza, ſe alcuna coſa fa, ubbidendo chiunque ſpontaneamente in tutte le coſe ad Amore. Or qualunque coſe volendo alcuno ſpontaneamente contrae con chi ne ha voglia, ſono tenute giuſte, come il determinano le leggi regie della città; nè ſolamente è partecipe di giuſtizia, ma ancora di ſomma temperanza: poichè fra tutti ſi conviene, che ſia temperanza il ſignoreggiare alle voluttà, ed a' deſiderj; nè piacer niuno ſia più poſſente di Amore. Che ſe i piaceri ſi vinceſſero, dall' Amore ſi vincerebbono, ed egli vincerebbe. Per la qual coſa Amore, perchè ſignoreggia alle voluttà, ed a' piaceri, è temperato oltre

(20) Deſcrive la virtù, o ſia l'efficacia dell' Amore in tutte le azioni della vita, nel ben comporre le radunanze degli uomini, nel ritrovare ed eſtendere le arti, in fine nel rettamente, ed opportunamente ſtabilire la ſocietà umana. Si ſerve di ſimboli, che il Lettore può oſſervare nel Teſto. Quando poi dice, che nell'Amore non cade violenza in modo alcuno, e che perciò nè per forza fa alcuna coſa, nè ad altri fa violenza; di queſto ſimbolo; queſta è la nuda e ſemplice dottrina: *che lo ſpontaneo* (*τὸ ἑκούσιον*) *è il principio delle umane azioni* (poichè ſebbene le azioni ſono miſte, ſono però piuttoſto ſimili alle ſpontanee, eſſendo eſſe deliberate quando ſi fanno) e perciò *la deliberazione*, o ſia *ſcelta* (*ἡ προαίρεσις*) fatta con la ragione, e con la mente è fonte delle virtù civili; come inſegna diffuſamente Ariſtotele. Le altre alluſioni di queſto ſimbolo ſi devono richiamare a queſto dogma.

ogni maraviglia. Più oltre in quanto alla ſortezza nè Marte ſa reſiſtenza all'Amore: perciocchè non Marte l'Amore, ma l'Amor della Venere, come ſi dice, tiene Marte ; è più potente poi colui, che tiene, che chi è tenuto; e chi ſignoreggia al più forte di tutti, ſenza dubbio è da eſſer giudicato ſopra tutti il più ſorte. Dunque ſi è detto a ſufficienza della giuſtizia, e della temperanza, e della fortezza di queſto Dio. Riman poſcia da parlarſi della ſapienza; il che certo ſecondo le ſorze è da eſequirſi. Primieramente acciocchè io ancora onori la noſtr' arte, non altrimentichè Eriſimaco ſi abbia fatto la ſua. (21) Queſto Dio è poeta in maniera ſaggio, che può farne degli altri poeti: perchè chiunque (ſebben innanzi rozzo) divien poete, come prima arrà ſpirato in lui l' Amore. Dal che chiaramenta lecito è congetturarſi, che ſia Amore perito poeta, e contegna ſommariamente tutti i numeri armonioſi della poeſia; non potendo niuno dar, o moſtrare ad altrui le coſe, che non ha, e non conoſce. E nondimeno chi contraddirà, che non ſia della ſapienza dell' Amore il ſacimento di tutti gli animali, onde ſi ſanno, e naſcono eſſi? Oltreciò non vediamo noi darſi la facoltà dell'arti da queſto Dio; e quell'uomo, che ha Amor maeſtro, in qualunque arte riuſcir eccellente, e chiaro; ma incontrario piacerſi nelle tenebre chi non è tocco d'Amore? Perciocchè Apolline ritrovò la perizia dal ſaettare, del medicare, e dello indovinare colla guida dell'appetito, e di Amore; ſicchè ancor egli è ſcolar d'Amore. Medeſimamente la Muſica, le Muſe, e Vulcano l'arte del fabbro, Minerva l'artificio del teſſere, Giove il governo de' Dei, e degli uomini. (22) Laonde le coſe de' Dei ſono ſtate ordinate intervenendone l'Amore, dico l'Amor della bellezza, non ritrovandoſi nell' Amor bruttezza. Ma innanzi, come da principio diceva, molte coſe avvennero, e quelle atroci fra Dei per lo regno della neceſſità. Ma poichè queſto Dio nacque dal deſiderio delle coſe belle, pervennero tutti i beni così a' Dei, come agli uomini. Così mi è avviſo, o Fedro, che Amore primieramente ſia belliſſimo, ed ottimo; poſcia doni agli altri certe coſe sì fatte. Mi ſovvien al preſente di certi verſi, ne'quali ſi dice queſto Dio eſſer colui, il qual dona la pace agli uomini, la tranquillità al mare, il ripoſo a' venti, ne'travagli il letto, ed il ſonno. Egli da noi rimuove la ruſtichezza; egli adunando le compagnie sì fatte, in amicizia ci uniſce; egli ci è duce

(21) Inſegna, che l'Amore è cauſa delle Arti, e delle Scienze. Queſto è il ſuo dogma. *Il deſiderio, e la brama di conoſcere le coſe ritrova le arti, e le inſegna dopo averle ritrovate: dimedochè niuno può imparare le arti, o le ſcienze ſe non ha una eccellente diſpoſizione verſe di eſſe, e non è infiammate dal deſiderio delle medeſime.*

(22) Dimoſtra l' Amore eſſer cauſa di ogni civile ſocietà; dimodochè queſta è la ſua ſemplice ed unica dottrina. *Ogni ſocietà è compoſta per conſenſo e concordia, ch' è condita dall' affabilità, ed umanità de' coſtumi: all' incontro la fierezza, e l' innumanità, è rovina di ogni ſocietà. La diſcordia poi abbatte ſenza dubbio ogni Republica quantunque grande.* Agatone raccoglie con chiarezza la ſomma delle maſſime utilità, che ſono dall'Amore prodotte, e così dà fine al ſuo ragionamento.

duce, e presidente ne' giorni solenni, e festivi, ne' cori, e ne' sacrificj; egli ci dà la mansuetudine, estermina la ferità, ci dona la benevolenza, ci discaccia ogni odio, ci è favorevole, benefico, da guardarsi da' sapienti, di maraviglia a' Dei, da desiderarsi dagli sfortunati, e da possedersi da coloro, che fortunati sono; padre dolce delle delizie, de' molli vezzi, delle grazie, della persuasione, e del desiderio; studioso de' beni, dispreggiatore de' mali, governator perfetto, coadiutore, e special salvatore nelle fatiche, nel desiderio, e nel sermone; onor, e duce bellissimo, ed ottimo di tutti i Dei, e degli uomini tutti; il qual veramente dee seguire, ed onorare d' inni eccellenti qualunque uomo partecipe della bella canzone, la qual cantò lo stesso Amore, mitigando la mente de' Dei, e degli uomini. Dunque, o Fedro, questa mia orazione sia offerta in voto a Dio, fatta da me secondo la facoltà del mio ingegno in parte di cose giocose, ed in parte di serie. Mentre Agatone queste cose diceva, (23) come Aristodemo riferì, i convitati tutti con certo sommo applauso comprobarono la orazione, e come quella, che pareva fatta, come si conveniva, e ad Agatone, e ad Iddio. Per la qual cosa rivolto Socrate ad Erisimaco disse: O figliuolo di Acumene, non pare al presente ch' io abbia temuto dianzi meritamente; avendo io indovinato quello, che veramente è avvenuto, che eloquentissimamente parlerebbe Agatone, onde mi dovessero mancar le parole? Cui Erisimaco rispose: Una cosa penso, che tu abbia indovinato, che Agatone avesse a parlare dottamente; ma non già l'altra, che fosse la facondia per mancarti. Chi non si spaventerebbe? disse Socrate. E tu, o beato, e qualunque altro non sarebbe il medesimo, che avesse a parlare dopo sì onorata, e copiosa orazione? E tuttochè l' altre cose acconciamente composte non appajano tanto maravigliose; tuttavia se alcun considerasse l'eleganza de' nomi, e delle parole, de' quali se n' è servito nel fine dell' orazione, incontinente si stupirebbe. Poichè conoscendo io di non potermi a lui appressare con eloquenza, vi mancò poco che mosso da vergogna di qui non mi partissi per andar altrove, se fosse stato lecito in qualche modo. Perciocchè il sermone di Gorgia mi ha ammonito, che mi sarebbe avvenuto quello, ch' è scritto da Omero. Per certo temei, che Agatone ponendo fine al parlare col por nel mezzo il capo di Gorgia facondo tra il suo, e mio sermone, non rendesse me fatto mutolo pietra in cambio d' uomo. Finalmente ho conosciuto allora di

(23) Prefazione alla sesta ed ultima lode. Socrate poi colla sua solita Ironia ammirando maravigliosamente il ragionamento di Agatone, finge essersi quasi perduto di animo, come se da tanta eloquenza gli fosse chiusa la bocca. Riprende però le parlate antecedenti, come superficiali, ed ancora non vere: poichè inconsideratamente attribuiscono all'Amore ogni sorta di lodi. Così si prepara la strada al seguente ragionamento, il quale abbraccia un' accurata illustrazione dell' antecedente dottrina; dimodochè quelle cose tutte che a questo argomento appartengono, sodamente, e prudentemente sono trattate.

esser dignissimo di riso, quando vi prometteva di esser per lodar Amore con esso voi, e dissi di esser possente d'intorno alle cose dell'amare, non sapendo al tutto in che guisa fosse da lodarsi qualunque cosa. Io pensava certo per la mia rozzezza, che si convenisse riferire il vero di qualunque persona si lodasse da noi, e ciò se ne stesse così. E delle vere sciegliendo le ottime si ponessero quanto più si potesse ornatamente. Laonde io mi gloriava, com' io fossi per dover dir bene; quasi io tenessi la verità di lodare qualunque cosa. Ma, come appare, non era ciò il lodar bene qualunque cosa; ma l'applicare cose grandissime, e bellissime a quello, che noi lodiamo, o ritrovinsi in lui daddovero, o nò: non importando niente o se siano elle vere, o false; essendosi detto, non come si debba lodar Amore, ma che ciascheduno il lodasse come li fosse in grado. Per la qual cosa voi gli attribuite tutte le cose, e lo affermate tale, e di tali, e cotante cose cagione, inguisachè appare bellissimo, ed ottimo, cioè agl' ignoranti. Perchè non certo appresso agl'intendenti si ritroverebbe buona, ed onesta la lode. In vero io non sapeva al tutto la maniera di questa lode. Sicchè non sapendola mi sono eziandio fra gli altri con esso voi convenuto di lodarlo. Dunque la lingua vi promise, ma non in verun modo la mente. Or vadasene alla buon' ora questa lode: conciossiachè in cotal guisa io no'l potrei inalzare. Ma nondimeno se voi volete, secondo il mio costume desidero parlar il vero, e piuttosto riguardare a me medesimo, che contendere con le vostre orazioni, per non esser riputato degno di riso. Laonde, o Fedro, vedi, se piace a voi udir al presente una cotal orazione, la qual solamente narri il vero di Amore, procedendo con un componimento di nomi, e di verbi, comunque mi sovviene. Dunque disse Fedro: A me veramente, e agli altri piace, che tu parli secondo il tuo volere. Concedimi, o Fedro, disse Socrate, ch'io addimandi ad Agatone alcune poche cose, acciò da lui affermatemi, io ragioni. In vero il ti concedo, rispose Fedro. Ora addimanda. Dipoi raccontava egli, che di qua prese Socrate il principio del suo sermone.

Agatone amico mio, mi è avviso (24) che tu abbia gettato ottimi

(24) Sesto ragionamento, che tien Socrate veramente da Filosofo in lode dell'Amore. Dovendo entrare in una diffusa ed erudita trattazione intorno all'Amore, prima di tutto definisce cosa qui si debba intendere col nome d'Amore, e ciò secondo il suo costume. La somma si è, che col nome d'Amore s'intende quel naturale appetito ch'è in noi, in forza del quale appetiamo le cose, che ci son buone, e di cui abbiamo bisogno; e quando le abbiamo conseguite desideriamo, che costantemente rimangano appresso di noi. Questo Amore egli dopo chiaramente lo chiama *desiderio delle cose buone, volontà, appetito, scelta* (τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμίαν, βούλησιν, ὄρεξιν, προαίρεσιν) tra quali vocaboli benchè vi sia qualche differenza, sono però compresi sotto il general vocabolo di Amore. Pone dunque queste cose: che l'Amore è Amore di qualche cosa, e di quella cosa, della quale abbiamo bisogno, e di una cosa buona, della quale abbiamo bisogno; e perciò l'Amore non è bello per sè stesso (per esso sono sinonimi *buono e bello* τὸ καλὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν). poichè appetisce il bello di cui è senza.

mi fondamenti alla tua orazione primieramente dicendo, che sia da dimostrare quale è l'Amore, dipoi da annoverarsi le opere di lui. In vero io lodo questo principio molto. Per la qual cosa poichè hai parlato ornatamente, e magnificamente d'intorno all'Amore quale egli si sia, deh questo più oltre dichiarami intorno alla natura di lui; se è tale l'Amore, inmanierachè sia Amor di alcuna cosa, oppur di niuna. Non ricerco, se sia di qualche padre, ovver madre: conciossiachè sarebbe dimanda ridicolosa, se l'Amor è Amore o di padre, o di madre. Ma come s'io ti addimandassi questo stesso, se il padre sia padre di qualcheduno, ovver nò; in vero arresti risposto, se pure tu avessi voluto parlare convenevolmente, il padre esser padre o di figliuolo, o di figliuola; oppur nò? Al tutto, disse Agatone. E la madre non è ella madre di alcuno? E ciò egli li concedè. Più oltre rispondi, disse Socrate, alcune poche cose, acciocchè maggiormente tu conosca quello, ch'io sento. Perciocchè s'io dimandassi così: Dimmi, quello ch'è fratello, è egli fratello di alcuno? E' sì. Dunque o di fratello, o di sorella? Assentì egli. Ora sforzati, diss'egli, di dirci ancora di Amore: è egli l'Amor di alcuna cosa Amore, o di niuna? Di alcuna cosa certo. Laonde manda questo alla memoria, ricordandoti di cui egli sia, ed a questo rispondi, se l'Amor desidera, o nò quello stesso, di cui è Amore. Sì certo, diss'egli. Avendo egli quello, che appetisce, ed ama, poscia lo appetisce, ed ama; o non l'avendo? Verisimil è, diss'egli, non l'avendo. Or considera, disse Socrate, se in luogo di quello, ch'è verisimile, sia così necessario che qualunque cosa che appetisce, appetisca quello, che ha bisogno; e se non ha bisogno, non la desideri. In vero ciò mi piace maravigliosamente, inmodochè sia egli necessario. Ma a te, Agatone, che ne pare? disse Socrate. Quello che pare a te, rispose Agatone. Tu parli bene. O vorrà egli alcun grande esser grande, ed alcun robusto robusto? Da ciò che dianzi conceduto abbiamo, non mi pare che far si possa: perciocchè non sarebbe bisognoso di quello, che oggimai in sè stesso contenesse. Tu dì il vero. Che se colui, ch'è robusto, vuole esser robusto, e chi veloce, veloce, e finalmente sano chi è sano; peravventura crederebbe alcuno, e costoro, e qualunque altri appetissero quello, che avessero. Dunque acciò qui non restiamo ingannati, per questa cagione io mi dico questo. O Agatone, se tu ciò considerassi diligentemente, vedresti esser necessario che qualunque cose hanno costoro in questo tempo presente, le medesime tengano

senza. Cosi convince, come ho detto, che l'Amore è un appetito, con cui appetiamo le cose buone, ed utili, che sono fuori di noi. Così senza dubbio significa *quello spontaneo* (*τὸ ἑκούσιον*) che abbiam detto esser il principio delle nostre azioni. Così semplicemente si devono da principio intendere queste cose; benchè Socrate dipoi esamina più metafisicamente, per così dire, quella forza naturale, ch'è in tutti gli animali, e principalmente nell'uomo.

gano essi nello stesso tempo, o vogliano, o nò. Or desidererebbe questo stesso alcuno? Ma quando alcuno dice, ch' io, mentre son sano, voglio veramente esser sano, e mentre ricco, ricco, e perciò desidero le cose, ch' io tengo; a costui incontinente risponderemo: O uomo dabbene, vuoi tu, fatto acquisto delle ricchezze, della sanità, e della fortezza, possederle nel tempo avvenire: perchè al presente, o voglialo, o nò, tu le hai. Dunque vedi, quando da te si dice: Io desidero quello, che in me si ritrova; se tu inferisci altro, che questo: Io desidero ciò, che in me ora mi ritrovo avere, che nel futuro in me si ritrovi. Stimi tu, Agatone, che quest' uomo fosse per risponder questo, o altra cosa? Nient' altro, disse Agatone. In vero un tal Amore a quello risguarda, che non è ancor in pronto, nè si ha; cioè, che si ritrovino, e si posseggano quelle cose nel tempo, che dee seguire. Così è adognimodo. Adunque e costui, e qualunque altro, che appetisce, quello appetisce, che non è ancora apparecchiato, e non è presente, nè si ritrova avere, e quello, ch' egli non è, e di cui ne ha bisogno. Sì fatte sono quelle cose, di cui si ha l' appetito, e l' Amore. Tali senza dubbio, diss' egli. Or, disse Socrate, ridiciamo le cose, che sono state dette dianzi. Per certo si disse primieramente, esser l' Amore di alcune cose. Amore; poscia di quelle principalmente, delle quali n'è bisognoso. Sì certo, egli rispose. Oltre di ciò raccordati di quali cose affermasti esser Amore. Io, se vuoi, te le ridurrò alla memoria. In cotal guisa io stimo veramente, che tu abbia detto, essersi da' Dei tutte le cose ordinate per l' Amore delle cose belle; non essendo in verun modo alcun Amore di cosa turpe: o non dicevi tu così? Così veramente. In vero, o amico, tu parli probabilmente; e se così è, per certo l' Amor è Amore di bellezza, e non di bruttezza. Io vi assentisco. Non fu conceduto lo amarsi quello, di cui ne ha egli bisogno, e non lo tiene? Fu conceduto sì. Dunque è bisognoso Amore della bellezza, e non la tiene. Necessario è. Ma che? Come dì tu bello ciò, che ha bisogno di bellezza, nè la si tiene? In modo niuno. Più oltre dimmi, se queste cose se ne stanno così, affermi tu, che sia bello l' Amore? Di ciò, che ho detto dianzi mi è avviso, di non averne inteso niente. Tu hai detto bene. Ma rispondi un pò più oltre, se paja a te forse, che i beni siano belli? A me in vero sì. Se adunque Amor è privo delle cose belle, ed i beni sono belli, è anche privo de' beni. In niun modo, o Socrate, ti potrei contrastare: sia adunque come tu dì. O diletto Agatone, tu non potresti opporti alla verità mai; ma bene a Socrate agevolmente. Or lascierò Agatone, (25) ed a voi, o convitati narrerò il sermon

(25) Dovendo Socrate trattar dell' Amore più misteriosamente, introduce a parlare una certa Diotima donna forestiera, per significare ch' egli reca una dottrina sacra ed augusta, della qual egli non è autore. E ripetendo l' ordine di quel metodo, di cui fin ora aveva trattato Agatone, cioè doversi prima intendere cosa sia l' A-

ſermon di Amore, il quale ricevei già dalla ſavia Diotima, che dì queſte coſe era perita, e molte altre ſaggiamente intendeva, ed alli Atenieſi diè già al male dilazione, fatti i ſacrificj dieci anni innanzi alla peſte. Eſſa mi ammaeſtrò nella facoltà dell' Amore. Dunque ciò, che mi fu detto da lei, per me ſteſſo mi sforzerò a voi di eſprimer, ſecondochè ſi convenne tra me, ed Agatone. Ma primieramente fa miſtieri, o Agatone, come tu eſponeſti, che ſi narri che ne ſia l'Amore, dipoi le opere di lui. Giova, come mi è avviſo, che col medeſimo ordine ora le vi racconti, col quale quella oſpite eſaminandomi le ſi trattò: perciocchè a lei aveva detto innanzi le medeſime coſe, le quali a me diſſe Agatone: che Amore foſſe un gran Dio, e riſguardaſſe alle coſe belle; e colle medeſime ragioni mi convinſe, colle quali ho convinto coſtui: che non foſſe Amore, com'io diceva, nè bello, nè buono. Verſo la qual allora io, O Diotima, diſſi, che dì tu? Dunque egli è brutto, e cattivo Amore? E quella: Deh potreſti parlar meglio. O penſi tu neceſſario, qualunque coſa non è bella, la medeſima ſia turpe? Sì. Ed ignorante ciò, che ſapiente non è? O non hai conſiderato tu eſſer certo mezzo tra la ſapienza, e la ignoranza? Qual è coteſto? Il penſar bene, cioè l' eſſer partecipe della verità, ſenza alcuna certa ragione. Poichè queſto non è ſcienza, conciofſiachè non mai la ſcienza ſi ritrovi ſenza la ragione; nè di nuovo ignoranza, non chiamandoſi ignoranza quello, ch'è partecipe di verità. Certa coſa tale è la retta opinione, mezzo tra la ſapienza, ed ignoranza. Tu narri il vero, io mi diceva. Dunque non aſtringereſti, diſs'ella, ad eſſer brutto ciò, che non è bello, e cattivo ciò, che buono non è. In cotal guiſa poichè tu concedi, che l'Amor non ſia nè bello, nè buono; nulladimeno non dei penſare, che neceſſariamente ſia turpe, ovver cattivo; ma un mezzo fra queſti. E veramente tutti convengono in queſto, che Amor ſia un Dio grande. Dì tu forſe, diſs' ella, gli ignoranti tutti, oppur gl'intendenti? Tutti, diſs'io. In qual modo, diſs' ella ridendo, confeſſano coſtoro, ch'egli ſia un Dio grande, i quali in vero non vogliono, ch' egli ſia Dio? Quali ſono? diſs' io. Tra coſtoro ne ſei tu uno, diſs' ella, io l' altra. In che guiſa affermi tu, ch'io mi abbia detto, queſto? Dimoſtrerolloti agevolmente. Deh dì, non affermi tu che tutti i Dei ſiano belli, e beati? Come ardireſti tu di dire, che alcun

more, innanzi di conoſcere quali beneficj egli rechi agli uomini, ſegue queſto ſteſs' ordine. Inſegna dunque in primo luogo coſa ſia l'Amore; e dice eſſere una coſa intermedia tra il mortale, e l'immortale, cioè nè Dio, nè uomo ſemplicemente, ma un Demonio. Inſegna, che la natura dei Demonj è intermedia tra quella degli Dei, e quella degli uomini, ed eſſere il loro ufficio d'*interpretare, e portare* (ἑρμηνεύειν, καὶ διαπορθμεύειν) le coſe divine agli uomini, e le umane agli Dei. Dice che l'Amore è del numero di queſti Demonj; ma in qual ſenſo ciò dica apparirà dalle coſe ſeguenti. Vedi quello, che abbiam oſſervato intorno ai Demonj nell' argomento.

cun de' Dei non fosse nè bello, nè beato? Per Giove nò. Or non chiami tu beati coloro, i quali posseggono i beni, e le cose belle? Coloro solamente. Ma ammettesti dianzi, che desideri Amore per lo bisogno delle cose belle, e buone, le stesse, di cui egli non è bisognoso? L'ho ammesso veramente. Dunque in qual modo, diss' ella, è colui Dio, ch'è privo delle cose belle, e buone? In modo niuno, diss'io, com'egli appare. Non vedi, che ancor tu non pensi, che Amore sia Dio? Dunque che sia egli? Come, è mortale l'Amore? Nò. Che adunque? Alla similitudine delle cose antedette il mezzo fra il mortale, e lo immortale. Che è egli, diss'io, o Diotima? O Socrate, un Demone grande: perciocchè tutta la natura de' Demoni il mezzo è fra i mortali, ed i Dei. Che virtù ha egli? diss' io. D'interpretare, diss'ella, e di trasportare le cose umane ai Dei, e le divine agli uomini: degli uni le preghiere, ed i sacrificj; degli altri i precetti, e le ricompense de' sacrificj: la qual posta nel mezzo d'ambidue fornisce, inmanierachè il tutto si annoda con seco. Da questa procede tutto il vaticinio, e la diligenza de' sacerdoti intorno a' sacrificj, ed agl'incanti, ed a tutta la indovinazione, ed all' arte magica. In vero non si mescola Dio con l'uomo; ma si fornisce con questo mezzo ogni commercio, e ragionamento fra i Dei, e gli uomini, e vegghiando, e dormendo noi. Chiunque di queste cose è perito, vien egli nominato uomo felice, e saggio; ma coloro, che vagliono nelle altre arti, e facoltadi, le quali si esequiscono colle mani, sono detti mercenarj. Perchè questi Demoni sono molti, e varj, de' quali Amore n'è uno. Quali sono, diss'io, i parenti dell'Amore? Tuttochè sia cosa lunga, diss'ella, da narrarsi, tuttavia la esplicherò. (26) Quando Venere nacque, banchettavano i Dei, e tra gli altri Poro figliuolo di Metide, cioè del consiglio. Aven-

(26) Spiegata la natura dell'Amore, passa alla sua generazione tessendovi per entro una favolosa immagine dei suoi natali. Dal lato paterno l'Amore trae la sua origine da Poro Dio delle ricchezze; dal materno da Penia Dea della Povertà. Essendo diverso, e moltiplice il genere di questo Dio, insegna esser anco diversa, e moltiplice la sua natura, ed accuratamente la descrive. Questa è la semplice dottrina di questa immagine. *Negli animi degli uomini v' ha una particella dell' aura divina, in forza della quale sono gli uomini da un certo impeto trasportati alla cognizione delle cose, ed intendono e comprendono ancora la vastità delle medesime, e col parlare esprimono eziandio i loro sentimenti*. Sin qui l'Amore come figliuolo di Poro è quasi immortale. *Ma questa cognizione delle cose non è negli animi degli uomini, se non che come certi semi, che con fatica incredibile si devono coltivare; anzi talvolta avviene, che per dimenticanza periscono, e con tutto questo in forza di quella divina, e ricca particella, di nuovo, come redivivi ritornano alla luce*. Ed in questo senso l'Amore dimostra la povertà di Penia sua Madre. Così la natura dell'Amore è intermedia tra la prudenza, e l'imprudenza, tra la perizia, e l'imperizia, ch'è la conformazione dell'ingegno filosofico, come dice nel 7. della Repub. Certamente l'appetito della scienza è tale in noi; e se in noi non ci fosse il seme della ragione divina, come ragionarebbamo? E se questo seme non fosse in noi pienamente, e perpetuamente coltivato, cosa mai ci spignerebbe ad investigare, ed imparare le cose? L'animo nostro adunque è povero, e ricco, perito, ed imperito, mortale, ed immortale; essendovi in esso *una ed altra cosa, cioè mortale ed immortale* (ἄλλο ϗ ἄλλο, cioè θνητὸν, ϗ ἀθάνατον) secondo la dottrina, che spiega nel Timeo.

Avendo essi cenato, la povertà venne per mendicar il cibo, come quivi fossero abbondevoli le vivande, e se ne stava osservando intorno alle porte. Or Poro ebbro di nettare (conciossiachè non ancora vi si trovava il vino), entrato nel Giardino di Giove, e gravato dal sonno dormiva. Or la povertà spinta dal bisogno pensò in che modo potesse quasi per insidie concepire un figliuolo di Poro: perche appresso lui si coricò, e concepì l' Amore. Onde nacque l' Amore settator, ed osservatore di Venere, essendo generato ne' natali di lei. Più oltre vien preso da natura dal desiderio del bello, essendo Venere bella. Ma perchè l'Amor è figliuolo della povertà, e di Poro, ha fatto acquisto d'una sorte sì fatta. Primieramente egli è sempre povero, e molto manca ch'egli sia tenero, e bello, come stima il volgo; essendo duro, e squallido, ed ignudo, senz' abitazione, sempre terreno, e senza letti, dormendo alle porte, e nelle strade aperte, e sempre bisognoso, servando la natura della madre. Ma secondo la stirpe del padre insidia sempre alle cose belle, e buone, virile, audace, potente, ed accorto cacciatore, che sempre tesse macchinazioni, studioso di prudenza, eloquente, filosofando per tutta la vita; potente incantatore, e mago, e sofista; nè al tutto immortale, nè mortale secondo la natura; ma alcuna volta nel medesimo giorno germoglia, e vive, qualch'ora abbonda, alcuna volta more; e di nuovo si vivifica per la natura del padre; ma ciò, che acquista, di subito se ne scorre via. Per la qual cosa non è mai mendico l'Amore, nè anche ricco. Più oltre è egli fra la sapienza, ed ignoranza. Perciocchè così se ne sta la cosa. Niuno de' Dei filosofa, o di divenir desidera sapiente, essendo egli; nè se alcun' altro è saggio, filosofa; nè filosofano adognimodo gl' ignoranti, nè desiderano divenir saggi; perciocchè ciò ha la ignoranza di pessimo, quando chi non è nè bello, nè buono, nè prudente, si stima di aver queste doti a sufficienza. Dunque non desidera mai quello, di cui non si considera bisognoso. Ora Diotima, diss' io, quali filosofan principalmente, se ciò non fanno nè i sapienti, nè gl' ignoranti? Per certo questo lo intenderebbe per fin un fanciullo: cioè, chi tra costoro sono di mezzo, de' quali n'è l'Amore. In vero la sapienza è certa bellissima cosa; ma l'Amore versa intorno al bello: da che ne segue necessariamente, che Filosofo sia l' Amore; ed avvegnachè sia Filosofo, tenga il mezzo tra lo ignorante, ed il sapiente. La generazione di lui n' è di questo cagione; essendo egli generato di padre saggio, e ricco, ma di madre non saggia, e povera. Laonde, o Socrate amico mio, questa si è la natura del Demone. Nè è maraviglia, che tu ti abbia fabbricato tale l' Amore, da quella opinione, che tu tenevi della natura di lui: perciocchè, com' io so congettura da' detti tuoi, tu pensavi, che l' Amore non fosse amante; ma amato; e perciò stimo, ch' egli ti sia parso bellis-

ſimo. Per certo l'amabile è veramente bello, delicato, perfetto, e beato. Ma l'amante ha egli un' altra tale idea, quale dianzi la narrai. (27) Così ſia, diſs'io, o Oſpite, come tu dì, parlando tu eccellentemente. Or tale eſſendo l'Amore, a che giova egli agli uomini? O Socrate, da qui innanzi ſforzerommi d'inſegnarloti. Cotale veramente, ed in cotal guiſa ſi è generato l'Amore; egli è poi delle coſe belle, come tu dì. Or ſe alcun ricercaſſe da noi: Per qual cagione, o Socrate, ed o Diotima, è l'Amore delle coſe belle? Ma dirò più chiaramente in cotal guiſa: Chi ama le coſe belle, che ama egli? Ed io diſſi l'acquiſto loro. Queſta riſpoſta più oltre ricerca una quiſtione sì fatta: Che ſi averà colui, che farà acquiſto delle coſe belle? Non mi ritrovo aver in pronto che riſponderti: Ma ſe alcuno, diſs' ella, cambiati i vocaboli, e valendoſi del buono per lo bello interrogaſſe: Or, o Socrate, chi ama le coſe buone, che ama egli? L'acquiſto loro diſs'io. Che arrà coſtui con lo acquiſto di queſti beni? E' più facile, diſs'io, il riſponder a queſto, ch'egli ſarà felice. Per certo che col poſſeſſo de' beni è felice qualunque ſi è felice, nè più oltre fa miſtieri di andar cercando, perchè voglia eſſer felice chi deſidera la felicità, parendo omai che la riſpoſta abbia il ſuo fine. Tu dì il vero, diſs'io. Dimmi, ſtimi tu, che queſta volontà, ed Amore ſia comune a tutti gli uomini, e vogliano tutti avere i beni preſenti: o come dì tu? Comune sì, diſs'io. Dunque perchè, o Socrate, non diciamo noi, che amino tutti, poichè da tutti, e ſempre le medeſime coſe ſono amate; ma diciamo, che altri amino, ed altri nò? Ancor io mi maraviglio. Ma non ti maravigliare, diſs'ella, che levando via certa ſpecie di Amore, la denominiamo Amore, ponendole il nome del tutto, valendoſi nelle altre poi di altri nomi. Dichiaracilo con qualche eſempio, diſs'io. Ecco. Veramente tu ſai, che il ſare è certa ampia coſa; poichè il ſare vien detto generalmente eſſer cagione, onde qualunque coſa paſſa dal non eſſere all'eſſere. Per la qual coſa le azioni tutte di qualunque arte ſono fatture, e poeti tutti gli artefici, cioè facitori. Tu dì il vero. Nonpertanto tu conoſci, che non ſono chiamati poeti, ma ſortiſcono altri nomi. E di tutta la fattura levatane una particella, cioè quella, che verſa intorno alla muſica, ed i verſi, è ella denominata col nome del tutto: dicendoſi queſta ſola poeſia, cioè fazione; e coloro poeti appellandoſi, i quali hanno queſta par-

(27) Dopo aver inſegnato qual ſia l'Amore, ora inſegna quai beneficj egli apport agli uomini. Spiega il primo bene dell'Amore: eſſere coſa ingenita in tutti gli animali, che bramino il bene, e lo vogliano con loro. Queſto tra tutti gli animali è proprio, e particolare all'uomo, il quale aſpira a quella felicità, come a fine principale di tutta la ſua vita: anzi per ragione di queſto bene primario ſopravvengono tutti gli altri maſſimi commodi da per sè ſteſſi. Semplice è dunque, e puramente dogmatica la ſpiegazione del ſimbolo, ch'egli nota con chiare parole: *eſſer in tutti ingenita la rama, e l'appetenza della felicità; dimodochè tutti deſiderano il bene, e per sè lo bogliono.*

particella di poesia. Questo è vero, diss'io. Il medesimo ancor adiviene intorno all'Amore: essendo sommariamente ogni appetito di beni, e di felicità in ciascheduno un Amore, ed un grandissimo insidiatore. Altri poi, che si rivolgono al bene per lo desiderio de' danari, e della gimnastica, o della Filosofia, non sono detti amare, nè amanti; ma altri, che secondo una certa specie si affaticano a questo, prendono il nome del tutto, cioè dell'Amore, e son detti amanti, ed amare. Tu mi pari di parlar bene. Alcuni dicono amar coloro, i quali cercano la metà di sè stessi; ma io non affermo, che sia l'Amore nè della metà, nè del tutto, se non si ritrova buono in qualche modo: poichè le mani, ed i piedi da se dividono gli uomini, se par loro che siano cagione di male, e di rovina; conciossiachè chiunque non ami il suo, se peravventura alcun suo, e proprio di ciascheduno non chiamasse ciò, ch'è bene, e piuttosto straniero quello, ch'è male; non amando gli uomini nium'altra cosa, fuori che il bene. Non pare ancora a te questo così? Non per Giove, diss'io. Dunque deesi dire semplicemente, che amino gli uomini il bene? Così, diss'io. Ma che? Non si aggiugnerà, diss'ella, che desiderino, che il bene sia loro presente? Si aggiugnerà. Nè solo che sia loro presente, ma presente sempre? E ciò aggiugner si dee. Dunque è sommariamente l'Amor un appetito, onde sempre chiunque desidera aver il bene. Tu parli troppo il vero. (28) Poichè l'Amor in universale è sempre certa cotal cosa, potresti tu dire in che modo sia lo studio, e lo stato di coloro, che lo seguono; ed in qual azione si potesse chiamar Amore; e che opera ne sia questa? Se ciò avessi io potuto dimostrare, o Diotima, non arrei ammirato mai la tua sapienza; nè sarei a te venuto per causa d'imparar questo stesso. Or il dirò. E', diss'io, questo un parto nel bello così nell'anima, come nel corpo. Egli è mistieri del vaticinio per apprendere ciò, che tu dì, non lo intendendo in modo alcuno. In vero dirollo più chiaramente. O Socrate, il corpo di tutti gli uomini è pregnante, e gravido, e pregnante l'anima; e come prima saremo pervenuti a certa età, desidera la natura nostra di partorire: ma non può partorire nel brutto, ma sì bene nel bello; essendo il parto il congiungimento dell'uomo, e della donna. Quest'opera poi

(28) Platone spiega il modo di quest'appetenza con questo simbolo, Un *parto nel bello* (*τόκος ἐν καλῷ*) del qual simbolo spiega chiaramente il senso continuando elegantemente la metafora presa dal vocabolo dell'Amore. Questo luogo è bellissimo, e di memoria ben degno, acciocchè intendiamo, che Platone in quei simboli non ha scherzato. Dice tre cose. In primo luogo, che tutti gli uomini in una certa loro maniera concepiscono, e divengon gravidi, ed al suo tempo partoriscono, e ciò con l'anima, e col corpo. In secondo luogo, che la turpitudine è affatto discordante dalla generazione; e perciò non si dà parto in cose turpi. Per terzo, che la bellezza conviene massimamente alla generazione, e perciò è la bellezza alla generazione come la Parca e Lucina. Tratta tutto questo accuratamente; e poichè aveva detto, che questo parto si fa e con l'animo, e col corpo, perciò tratta prima del corpo, e poi dell'animo.

si è ella divina, e questo è immortale, cioè nell' animal mortale la concezione, e generazione. Questo non si può fornir in quello, ch' è discordante, e senza proporzione; discordante poi n'è quello, ch' è turpe, al divino appressato; ma il bello confacevole col divino. Dunque la bellezza è la Parca, e la Lucina nella generazione. (29) Per la qual cosa qualora quello, che gravido è, si unisce al bello, d'allegrezza gioisce, e si diffonde dalla giocondità, e dal piacere, e partorisce, e genera. Ma incontrario quando si appressa al turpe, da certa tristezza, e dolore si ristringe, e sbigottendosi si reprime; nè genera; e ritenendo il parto si affanna. Sicchè quello, che concepisce, e lussuria oggimai, e fatto adulto spira alla generazione, per lo più versa intorno al bello: perchè d'indi si scarica da un forte affanno; non essendo, o Socrate, l'Amor del bello, come tu pensi. Ma di che? diss' io. Della generazione, e del parto nel bello. Stiane; ciò così, diss' io. Anzi sì, diss' ella. Che dunque? E' egli Amor di generazione? Perchè è certa cosa sempiterna, ed immortale, com' è la generazione al mortale. Ma necessario è da quello, che dianzi abbiamo conceduto, ch' ei si desideri la immortalità insieme col bene: poichè è desiderio l' Amore, con cui desidera ciascheduno, che gli sia sempre il bene appresso. Da questo si conclude, che sia ancor l'Amore desiderio d' immortalità. Tutte queste cose m' insegnò Diotima, (30) quando di Amore mi favellò: e più oltre interrogommi così: O Socrate, quale stimi tu la cagione di questo Amore, e desiderio? O non vedi tu quanto gravemente si commovono, ed impazziscono d'ardor d' Amore tutte le fiere, e quelle che camminano, e quelle, che volano, quando con tutto l'empito sono tirate alla generazione? Prima quanto desideran esse ardentemente per cagion della generazione di ridursi insieme, poscia quanto si affaticano intorno agli alimenti de' figliuoli; e per amor loro gli animali debolissimi ancora combattono contro a' fortissimi; e per loro sono presti al morire, e mancar di fame, purchè nutriscano i figliuoli; e qualunque altra cosa si mettono a fare arditamente. Peravventura pensarebbe alcuno, che facessero gli uomini queste cose col discorso della ragione. Ma gli animali bruti qual cagione hanno essi di tanto ardente Amore? Ce la puoi render.

(29) Insegna diligentemente come questo parto nel bello si faccia nel corpo, rappresentando al vivo la maravigliosa, e divina forza della generazione, la quale vien procacciata dalla forza dell'Amore; inguisachè in certo modo la natura mortale conseguisce una certa immortalità nella generazione, *ed in una cosa mortale v' ha un certo che di sempiterno ed immortale* (ἀειγενὲς ϗ ἀθάνατον ἐν θνητῷ) e perciò anco nel corpo l'Amore è un desiderio della immortalità.

(30) Un altro effetto di quel Parto nel bello, di cui è causa l'Amore. Il veemente, e quasi incredibile affetto, che si vede non solo negli uomini, ma ancora in tutti gli animali, dei Genitori verso i loro parti; nell'amare e nutrire i quali v' ha un impeto inintelligibile di Amore. Dice, che cagione di questo è il desiderio della immortalità fabbricato dalla natura nell' aumentare i parti, e nel sostituirli in vece de' loro genitori; siccome elegantemente espone spiegando la nuda, e semplice dottrina del simbolo. Si oppone questo rimedio contro le vicissitudini, dalle quali è continuamente alterata la natura.

der tu? Non, diſs'io. Credi tu, diſs'ella, di dover eſſer perito nelle coſe dell'Amore, mentre tu non le ſai? Per queſta cagione, o Diotima, a te ricorro, come ho detto dianzi, perchè io conoſco avere di maeſtro biſogno. Per la qual coſa pregoti a rendermi la ragione e di queſte, e di qualunque altre coſe pertinenti all' Amore. Nè ti maravigliare credendo, che ſia l' Amore di quella natura, di cui ſpeſſe volte già abbiamo detto: perciocchè da queſto ſimilmente, come dalle antedette, la natura mortale ſi sforza ſempre ſecondo il ſuo potere di farſi immortale; ma ciò conſeguiſce ſolamente colla generazione; ſoſtituendo l'un giovane in luogo dell'altro vecchio: perciocchè ciaſcuno degli animali ſi dice viver, ed eſſer lo ſteſſo, come dalla puerizia alla vecchiezza. Ma benchè ſi dica lo ſteſſo, nondimeno in lui non contien mai le medeſime coſe; ma ſempre ſi fa nuovo, e piglia delle coſe vecchie nei peli, nella carne, nell'oſſa, nel ſangue, ed in tutto il corpo; nè ſolamente adivien nel corpo, (31) ma nell'animo ancora. I coſtumi, le compagnie, le opinioni, i deſiderj, i piaceri, i dolori, ed i timori ſi mutano di continuo; nè alcuna coſa di queſte la medeſima, e ſimile perſevera, cancellandoſi le primiere, e ſuccedendone le nuove. Più oltre non ſolo le ſcienze, il che è di maggior maraviglia, alcune naſcono, ed altre ſvaniſcono, nè ſiamo i medeſimi ſempre intorno le ſcienze; ma eziandio ciaſcheduna delle ſcienze lo ſteſſo patiſce: concioſſiachè quello, che ſi dice penſare, egli ſi dice, come ſia uſcita la ſcienza; eſſendo la obblivione la morte della ſcienza. Ma la conſiderazione reſtituendo ſempre la memoria nuova in luogo di quella, che ſe ne parte, mantien la ſcienza, inmodochè paja la medeſima veramente. In queſto modo ſi mantiene ogni mortale, non perchè affatto ſia il medeſimo, come il divino; ma perchè quello, che ſi corrompe, e parte, laſcia il nuovo, ed a lui ſomigliante. Con queſto rimedio, Socrate, ciò, ch' è mortale, o corpo, o qualunque altra coſa ch'ella ſi ſia, ſi fa partecipe dell'immortalità; ma ciò, ch'è divino, ed immortale in altra guiſa. Per la qual coſa non ti dei maravigliare, ſe tutte le coſe da natura abbiano cariſſimo il germe loro, ſeguendo ognuno queſto ſtudio, ed Amore per cauſa dell'immortalità. Avendo ciò udito, queſto diſs'io da maraviglia commoſſo: (32) In cotal guiſa, o ſapientiſſima Diotima, deeſi giudicar di queſte coſe? Allora ella, come

ſo-

(31) Ha detto del Parto del corpo; ora tratta del Parto dell'animo, cioè della meditazione: coll'attenzione ed induſtria della quale ſi riſuſcitano le ſcienze cancellate nell'animo dalla dimenticanza. Dice, che nell'animo, ed anco nelle ſteſſe ſcienze cadono molte viciſſitudini, alle quali colla meditazione, e collo ſtudio ſi porge rimedio. Queſto è il parto nel bello dell'animo.

(32) Un altro effetto del Parto nel bello, cioè il deſiderio della gloria, e della lode, nel bene maſſimamente efficace, e che ſpinge gli uomini ad incontrare pericoli ancor graviſſimi: lo che certamente non farebbono, ſe non aveſſero nell' animo una qualche ſperanza della immortalità. Dice, che di queſto Parto è cauſa l'Amor celeſte, in forza del quale gli uomini ſono veramente gravidi di un ſeme ancor più efficace di quello ch'è nel corpo. Illuſtra poi la coſa con eſempj.

ſogliono fare i perfetti Sofiſti: Saprai, o Socrate, certo, che ſe vorrai conſiderare lo ſtudio della gloria, che ſi ritrova negli uomini, ti maraviglierai della tua rozzezza, non avendo compreſo baſtevolmente ciò, ch'io mi ho detto. Per certo vedrai quanto grandemente eſſi deſiderano di farſi conoſcere a ciaſcheduno, e conſeguir nell'avvenire gloria immortale: concioſſiachè per queſta cagione, piucchè per li figliuoli prendono i pericoli, conſumano i danari, e non ricuſano alcuna fatica, e finalmente ſi eſpongono alla morte. O ſtimi tu, che avrebbe voluto morir Alceſte per Admeto, o Achille in vendetta di Patroclo, o il voſtro Codro perire per lo regno de' figliuoli, ſe non aveſſero previſto di dover conſeguire un' immortal memoria di virtù, quale appreſſo noi ſi ritrova? E' molto lontano, diſs'io. Anzi che tutti per la virtù immortale, e per la oneſta opinione fanno queſte coſe tutte; e quanto più ſono gli uomini migliori, tanto più ſi affaticano a queſte, amando la immortalità. Dunque chiunque è di corpo fecondo, ſi rivoglie più alle femmine, e così ama; ſperando colla generazion de' figliuoli di conſeguire la immortalità, la memoria, e la felicità per tutto il tempo. Sono di coloro, i quali hanno l'anima gravida, e feconda più del corpo; queſti tali veramente concepiſcono quelle coſe, che a lei convengono concepirſi, e concepire. (33) Ma che ſi conviene a lei? La prudenza, e le altre virtù, delle quali tutti i poeti genitori ſono, e quegli artefici, che ſon detti inventori. Or ſopra tutte è grandiſſima, ed eccellentiſſima la prudenza, con la quale ſi governano e le coſe civili, e le domeſtiche, di cui il nome è la temperanza, e la giuſtizia. Chiunque adunque da natura è pieno, e gravido di virtù sì fatte, e perciò divino, arde ſommamente (ſovraſtando già la debita età) di generare, e di partorire. E perciò per tutto va vagando, e cercando il bello, onde poſſa generare: concioſſiachè non genererebbe nel brutto mai; ſicchè ſi allegra più de' corpi belli, che de' brutti, come pregnante. Che ſe oltreciò ritrovaſſe l'anima bella, generoſa, e docile, concorrendovi e l'una, e l'altra bellezza; maraviglioſamente ſe ne diletterebbe, ed incontinente parlando della virtù alla preſenza di quell' uomo, valerebbe nella facondia; dichiarando quale doveſſe eſſer l'uomo dabbene, e quale l'ufficio di lui; e ſi affaticherebbe di riempirlo di queſta dottrina: perciocchè toccando il bello, e con lui converſando, genera, e partoriſce le coſe, che dianzi aveva concepite, di lui ricordevole così nella preſenza, come nell'aſſenza; e nudriſce inſieme con eſſo lui ciò ch'è nato; immanierachè tra loro ſono più

uni-

(33) Un altro effetto del Parto nel bello: che colui il qual è gravido di quell'eccellente ſeme, cerca di aver figliuoli, cioè di produr coſe illuſtri, che saranno giovevoli al genere umano, e teſtificheranno alla poſterità ch'egli è viſſuto. Indi ſi sforza di aver dei Diſcepoli per farli partecipi della medeſima virtù, e ſcienza. Platone ſi ſerve di opportuni, ed illuſtri eſempj di uomini celeberrimi, i quali colle loro preclare azioni laſciarono ai poſteri una gloria immortale.

uniti, e tengono più ſtabile amicizia di quella de' padri verſo i figliuoli, come coloro che ſono uniti con i figliuoli più immortali, e più belli; e chiunque eleggerebbe piuttoſto tali figliuoli che gli umani, maſſimamente chi riſguardaſſe ad Omero, ed Eſiodo, ed imitaſſe gli altri buoni poeti; mentre vedeſſe quali figliuoli aveſſero laſciati; i quali immortali eſſendo, diedero ancora a' parenti una gloria, e memoria immortale; e quali figliuoli laſciaſſe Licurgo a' Lacedemoni, conſervatori di Lacedemone, e di tutta quaſi la Grecia. Ed appreſſo voi ſi onora Solone per la generazion delle leggi, e molti altri altrove tra Greci, e Barbari, i quali moſtrarono molte, ed eccellenti opre, generando ogni virtù; a' quali per tali figliuoli ſpeſſe volte ſono ſtati dedicati ſacrificj, e tempj molti; ma non mai ad alcuno fin ora per li figliuoli umani. Dunque, o Socrate, tu potreſti forſe ammaeſtrarti in queſti Amori: ma ſe procedeſſi più oltre, e finalmente fornita l'arte dell'Amore, conſideraſſi le coſe, che mirano all' alto, per la cui cagione ſono queſte ordinate: dico, ſe tu foſſi poſſente di paſſar più oltre, o nò, non lo ſo io; nondimeno il dirò; e con ogni ſtudio ti darò ajuto. Ma tu a tuo potere sforzati di ſeguirmi. (34) Conviene a colui, il quale per diritto ſentiero è per venir a queſto, che incontinente dalla puerizia contempli i corpi belli; e primieramente, ſe pur dee eſſer guidato bene, ami un corpo ſolo, e quivi produca le ragioni belle; penſando poſcia, che la bellezza, la quale in ciaſchedun corpo ſi ritrova, ſia germana di quella d' un altro corpo. E ſe è lecito ſeguir quello, ch'è bello in una ſpecie, è coſa diſconvenevole il credere, che quella che in tutti i corpi ſi ritrova, non ſia una, e la ſteſſa bellezza; e chi ciò conſidera, dee riuſcir amator di tutti i corpi belli, rimandando poi la forza dell' Amore inverſo ad uno per queſta ragione, ed iſtimar poco la bellezza di un ſolo. Dopo queſto ſtimi la bellezza, che negli animi ſi ritrova, eſſer più eccellente di quella del corpo; inmodochè ſe alcuno foſſe di animo ingenuo, benchè nella forma del corpo ad alcuni altri cedeſſe, tuttavia ſtimerebbe eſſergli baſtevole, e lo amerebbe; ed avendone cura, e partorendo tali ragioni, ricercherebbe tutti i ragionamenti, i quali poteſſero render i giovanetti migliori, per quindi

(34) Spiega in ultimo luogo l'uſo dell'antecedente dottrina, cioè in qual modo ci poſſiamo rettamente ſervir dell'Amore. La ſomma ſi è. Queſte coſe belle, che ci ſono innanzi agli occhi ſi devono riguardare ed amare, non già per attaccarſi ad eſſe, ma per aſcendere come coll'ajuto di una Scala alla *Idea del Bello*, dalla quale tutte quelle molte coſe belle hanno la forza di eſiſtere: vale a dire, perchè aſcendiamo al ſommo bene, cioè a Dio, vera, e primaria cagione di tutte le coſe buone, e belle. Opportunamente ſi deve intendere quello, che dice da prima intorno al riſguardare i corpi belli. Da per tutto ſi devono riſguardare, e conoſcere i doni di Dio; e certamente; in un bel corpo è la virtù più grata; e la ſperienza inſegna, che la deformità del corpo è ſpeſſo accompagnata dalla deformità dell'animo. Ma ad ogni modo ſi deve attentamente guardare, che con queſti principj non ſi apra l'adito agli amori impudichi: ſiccome con queſta maſchera, è molto facile agl' ipocriti in queſta corruzione del genere umano, la quale appena ſi può contenere con grandiſſimi ripari.

di condursi al vedere la bellezza, che si ritrova negli esercizj, e nelle leggi; ed al conoscer, che tutta quella si ritrova d'una sola guisa, ed in parentela congiunta con sè medesima; ed al stimare poco quella bellezza ch'è d'intorno al corpo. Dipoi dagli esercizj passerebbe alle scienze, per contemplare la bellezza loro; e mentre riguardasse chi abbonda di ampia bellezza, non rimirasse più, quale schiava, la bellezza d'un fanciullo, nè si contentasse della bellezza d'un uomo, ovver d'un esercizio solo; conciossiachè chiunque prende in ciò errore, è servo debole, e vile: ma sommergerebbesi nel mare profondo della bellezza, laove con la vista partorirebbe abbondevolmente molte eccellenti, e magnifiche ragioni, ed intelligenze nella Filosofia, finochè stabilito, e rinforzato, quivi oggimai vedesse una scienza tale, la quale si ritrova d'una sì fatta bellezza. Or poni ora secondo le forze tue tutta l'acutezza della mente. (35) Chiunque sin qua per questi gradi in amando si conduce, vedutesi le cose belle con un ordine diritto, pervenendo omai al fine dell'affetto d'Amore, vederà incontinente certa mirabil bellezza da natura. Questo è quello, per cui cagione sottentrammo a tutte le precedenti fatiche. Primieramente egli è sempre, nè si fa, nè more, nè cresce, nè scema; oltreciò nè in alcun modo bello, ed in alcun altro turpe, o qualora bello, e qualora nò; nè bello rispetto a questa, o brutto rispetto a quell'altra cosa, o qua bello, colà turpe, inguisachè ad alcuni sia bello, e ad alcuni altri in modo niuno. Nè di nuovo con certa immaginazione si figurerà così il bello quasi un bel volto, o le mani belle, o alcun'altra cosa, di che n'è partecipe il corpo; nè come certa orazione, o certa ragione, o scienza; nè stimerà esser in alcuna cosa come in uno animale; o nella Terra, o nel Cielo, o in altro luogo: ma sempre ritrovarsi il medesimo per sè stesso con sè stesso, e d'una sola forma: ma tutte le altre cose, che sono belle, esser belle per esser partecipi di lui, cioè con quella condizione, che nascendo, o morendo elle, non gli si levi, nè se gli aggiunga niente, nè incorra in passione alcuna. Or quando alcuno da questo ascende in amando legittimamente, ed incomincia a veder il bello, è da lui oggimai tocco quasi il fine. Questo è veramente lo incamminarsi bene alle cose di Amore, ovvero l'esser da altrui condotto; cioè, quando alcuno da quelle cose belle, per cagion di quel bello, incomincia ad ascender, valendosi di certi come gradi; e primieramente passando da uno in due, e da due in tutti i corpi, che sono belli, da questi in tutti gli esercizj belli, e dagli esercizj belli rivoltatosi alle dottrine belle; e finalmente pervenendo dalle molte dottrine in quella, che non

(35) Illustre e viva descrizione di quel sommo bello, ch'egli stabilisce per fine primario delle cose amorose. E senza dubbio Platone intende Iddio, il qual è fine principale, e primario di tutta la nostra vita. Così da questo luogo manifestamente apparisce, che tutta questa disputa è veramente metafisica, poichè tratta di quel principal Bello.

non è d'altro dottrina, che del bello, in cotal guisa contempla quello, che sia il bello stesso. (36) Veramente in questo stato di vita, o amico Socrate, disse la Ospite di Mantine, se in alcun luogo hassi a viver mai, è da viversi dall'uomo, vedendo il bello; il quale, se alcuna volta tu vedessi, è incredibile quanto il giudicheresti più prezioso dell'oro, delle ornate vesti, e de' fanciulli, e giovanetti belli; i quali ora mentre tu, e molti altri troppo risguardate, vi rendete stupidi, e, se possibil fosse, eleggereste fra loro di conversare, sprezzato il mangiar, ed il bere. Quanto pensiamo noi che sia per dover esser felice quello spettacolo, se ad alcuno avvenirà, di veder il bello sincero, integro, puro, semplice, non contaminato da carni umane, da colori, nè da altre ciancie mortali; ma bello, e divino, com'egli è per sè stesso. Forse stimi tu, diss' ella, che la vita dell' uomo, il quale risguarda là, ed il qual mira un tanto eccellente spettacolo, e così è unito con lui, si renda abbietta? O non ti arricordi, che solamente guardando egli il bello con quell'occhio, col quale può esser veduto, egli più oltre non partorirebbe i simulacri delle virtù, ma le virtù stesse? Toccando egli non il simulacro, ma la cosa stessa; e partorendo, e nodricando la vera virtù, si farà amico a Dio; e se alcuno degli uomini divien immortale, questi fia desso massimamente. Queste cose, o Fedro, e voi altri convitati, diceva Diotima, cui io do fede. E persuaso, mi sforzo di persuadere ad altrui, che non possa la natura degli uomini ritrovare alcuna cosa più giovevole al possesso della beata immortalità dell'onesto Amore. (37) Per la qual cosa io stimo, che debbano tutti gli uomini onorarlo. Ed onoro le cose dell'Amore, ed in queste mi esercito sommamente, ed esorto gli altri; ed ora, e sempre lodo secondo le forze del mio ingegno la virtù, e fortezza di lui. Se vuoi, o Fedro, stima questo sermone, come certa lode di Amore; ma se ti piace altrimenti appellarlo, chiamalo in altra maniera. (38) Dettosi questo Socrate, come riferì Aristodemo, tutti gli altri il lodarono; ma Aristofane solo si sforzò di contraddire: perchè aveva egli fatto di sopra menzione di quel ragionamento. E di subito picchiatosi alla porta

(36) Bellissima descrizione della somma felicità, che produce l'ascendere a Dio da queste cose mortali.

(37) Conchiusione di tutto questo ragionamento: doversi lodar l'Amore in maniera tale, che sotto la condotta di esso arriviamo a quella vera, e sempiterna felicità.

(38) Ultima parte di questa disputa, con cui viene preparata la strada non solamente per la intelligenza vera, e germana di questo Dialogo; ma si addita ancora un opportuno metodo per intendere tutti gli altri scritti di Platone. Non dobbiamo arrestarci nelle nude parole, ma dobbiamo principalmente esaminare il loro sentimento ricoperto, ed involto. Platone introduce Alcibiade a spiegare il costume, e la dottrina di Socrate, il quale sempre colla sua solita ironia insegnava misterj di cose grandissime; e perciò lo paragona ai Sileni, che rinchiudevano più nel petto di quello che nella fronte appariva. Tal qualità di Sileni si può osservare negli scritti di Platone, nella semplicità dei quali, quasi popolare, sono nascosti tesori di bellissime cognizioni. Platone adatta in tal modo tutte le circostanze, che tutto sembra quasi improvviso, e non introdotto con una squisita, e sottilissima industria.

dell' entrata si fè strepito, e si udì il grido de' giovani ubbriachi e della tibicine. Ed allora disse Agatone. Non vederete voi, o servi? E se fia alcuno degli amici nostri, chiamatelo a noi; ma se non amici, fate saper loro, che noi non beviamo più, ma oggimai si riposiamo. Or poco poi udirono la voce di Alcibiade, che veniva beffeggiando da ubbriachezza, e gridava forte nell' entrata; il quale addimandò ove fosse Agatone, ricercando di esser a lui menato. Or la tibicine, e gli altri famigliari prendendolo il conducevano ornato di certa corona fatta di edera, e di fiori, e col capo circondato di molte viti, e se ne stavano fermi alle porte dell' entrata; e gridando disse: O uomini, Dio vi salvi. Prendete voi per convitore un uomo forte ubbriaco; o se ne dobbiamo partire coronando solamente Agatone, per cui cagione veniamo? In vero jeri non mi ho potuto ritrovar presente; ma oggi son venuto portando le viti, acciocchè levandole dalla mia testa, io le legassi alla testa, per dir così, d'un sapientissimo, e bellissimo: o mi schernirete voi come ubbriaco? Ma io, tuttochè voi ridete, tuttavia so di parlar il vero. Or ditemi espeditamente, volete voi, ch'io entri con certa condizione, o nò? Beverete voi insieme, oppur nò? Qui strepitarono tutti, e ricercarono, ch'entrasse, e sedesse; ed Agatone il chiamò ancora: ed egli dagli uomini condotto se n'andava, e levandosi le viti per cingerne la testa di Agatone, non vide Socrate, tuttochè gli fosse negli occhi. Dunque sedè presso ad Agatone nel mezzo fra lui, e Socrate; avendogli Socrate dato luogo. Postosi a sedere, allegrossi con Agatone, e coronollo. O Ragazzi, disse Agatone, ricevete Alcibiade, acciocchè come terzo ei segga. Adognimodo, disse Alcibiade; ed addimandò chi fosse il terzo convitore; e rivoltosi vide Socrate, e slanciatosi indietro disse: O Ercole, che cosa è questa! Qui ancora, o Socrate, ti sei tu messo a sedere insidiandomi? Così sempre hai avuto in usanza di farmiti di subito innanzi, ed allora, quando manco di tutti gli altri io ti aspetto? Ed ora a che sei tu qui venuto? Perchè siedi qui piuttostochè presso ad Aristofane, o se alcun altro è qui buffone, e voglia parere? Ma accortamente pensasti, sedendo qui presso al più bello de' convitori. Or Socrate, rivolto ad Agatone disse: Vedi o Agatone se in qualche modo tu mi puoi esser di ajuto, non essendomi l' Amor di quest'uomo riuscito certa cosa lieve: conciossiachè da quel tempo, ch'io ho incominciato ad amarlo, non mi fu lecito mai o di vedere, o di parlare con alcun bello, che costui geloso, ed invidioso non tentasse alcune maraviglie, e non descendesse alle villanie; anzi si contenesse appena di non mettermi le mani addosso. Dunque vedi che al presente non faccia alcuna cosa tale; ma riconciliaci, ovvero ajutami, s'egli tentasse di usarmi violenza, spaventandomi forte il furor di costui, e lo empito d'Amore. A questo Alcibiade rispose: Fra te, e me non vi cade niuna riconciliazione; ma per rispetto di

co-

costoro vendicheromene un'altra volta. Ma ora, o Agatone, fammi parte d'alcuna di queste viti, perchè io adorni questa testa maravigliosa, affine egli non mi accusi, perchè io abbia coronato te, e non lui, il quale avanza nel parlare tutti gli uomini, e non jeri solamente come tu, ma sempre mai. Per la qual cosa prese le viti, coronò Socrate, e sedè, e sedendo disse: Stiano le cose così. Voi mi parete troppo sobrj, o convitori; nè stimo che vi si abbia a permetter questo; ma si debba bere, convenendosi egli tra noi. Dunque mi vi offerisco precipe nel bere, finochè a sufficienza arrete bevuto. Comanda, o Agatone, che si porti, se vi è, qualche gran bicchiere; anzi non è bisogno. O ragazzo, portami qua quel vaso, che parè tener più di otto bicchieri. Essendosi empiuto il vaso, egli primo il bevè, poscia ordinò, che per Socrate fosse ripieno, e disse: O convitori, non promovo ciò con niun inganno inverso a Socrate: avvegnachè beverà egli tutto quello, che ciascheduno gli ordinerà; nè mai il vederete ubbriaco. Ed avendo il ragazzo ripieno il vaso, Socrate il bevè. Allora disse Erisimaco: Che facciamo noi, o Alcibiade? Non diciamo alcuna cosa sopra il bicchiere, nè cantiamo; ma così come sitibondi beveremo? Cui Alcibiade: Dio ti salvi, o ottimo Erisimaco figliuolo di ottimo, e di temperatissimo padre. E te ancora salvi Dio, soggiunse Erisimaco. Ma che dobbiamo far noi? Quello, disse Alcibiade, che tu comanderai, essendosi da ubbidirti: perciocchè un uomo Medico si dee istimar piucchè molti altri; Dunque comanda qualunque cosa ti aggrada. Odi omai, disse Erisimaco. Innanzichè tu entrasti, parve a ciascheduno, che qui presente si ritrova, fattosi un cerchio dalla destra, che fosse da lodar di mano in mano l'Amore, secondo le forze dello ingegno. Or qualunque di noi abbiamo detto; e tu ancora non avendo detto ti bevi, dovendo tu ragionevolmente dire: e quando si sarà detto da te, allora comanderai a Socrate ciò, che vorrai, e ancor Socrate sarà similmente inverso a colui, che il segue alla destra, e gli altri di mano in mano. O Erisimaco, diss'egli, tu parli eccellentemente; ma non dee parere la maniera pari, che un ebbro paragoni le sue parole con la orazione de' sobrj. Ma, o uomo beato, ti ha forse persuaso Socrate al presente alcuna di quelle cose, che poco fa egli narrò; o sai esser il tutto contrario a quello, che diceva? Perchè se qui alla presenza di lui io loderò alcuno o Dio, o altro uomo, che lui, non contenirà a sè le mani. Potresti parlar meglio, disse Socrate. Non risponder a questo niente, disse Alcibiade: perchè per lo Dio del Mare io non loderei alcun altro alla tua presenza. Così, disse Erisimaco, è avviso, che si debba fare, e se tu vuoi, loda Socrate. Come dì tu? disse Alcibiade. O Erisimaco, ti è egli avviso, che convegna così? Debbo io assalir quest'uomo alla presenza vostra, e vendicarmene? Che pensi? rispose Socrate. Mi loderai tu

di alcune cose ridicolose; o che farai? Dirò il vero, disse Alcibiade; ma vedi, se tu me'l permetti. Or, disse Socrate, io ti permetto il dir il vero, ed anco te'l comando. Ubbidirotti, disse Alcibiade, volonterosissimamente, purchè io sappia conseguir questo: ma tu osserva, e se alcuna cosa riferisco manco vera, riprendimi, come ti piace, e dì, ch'io mentisco, conciossiachè spontaneamente mai non mentirei. Nè ti maraviglieresti, se comunque mi sovviene alla memoria, io mi riducessi questa primachè quella cosa: non essendo agevole ad un uomo così disposto l'annoverar eloquentemente, e con ordine certo i maravigliosi costumi tuoi. O uomini, sforzerommi così per similitudine di lodar Socrate. Dunque egli peravventura penserà, ch'io mi rivolga alle cose ridicolose. Or prenderassi la immagine per cagione del vero, e non di cose ridicolose.

Io affermo, che sia Socrate simigliante molto a' Sileni, che seggono nelle botteghe de'scultori, da'quali fanno gli artefici portar le fistole, o le tibie: i quali, se si dividessero in due parti, si ritroverebbono aver dentro simulacri de' Dei. Ancor io dico, ch' egli sia simile a Marsia Satiro; e che tu di aspetto sii a costoro simile molto; nè tu, o Socrate, il negherai. Ma che nell'altre cose ancora tu tenga somiglianza con loro, ascoltalo da qui innanzi. Tu sei ingiurioso: non è egli così? Se no'l confessi, io veramente ne addurrò i testimonj. O non sei tu tibicine, e tibicine di gran lunga più maraviglioso di lui? Perciocchè egli addolciva gli uomini col mezzo de' stromenti con la potenza della bocca; come ancora al presente chiunque canta le cose di lui. Perchè io dico quello, che Olimpo cantava, il quale da Marsia imparò. Dunque l'armonia di lui, o si vaglia bene alcun uomo, o alcuna donna male, sola a sè tira gli animi: e perchè è divina dimostra quali abbiano bisogno di Dei, e di misterj. Ma tu in questo solamente sei da lui differente; perchè senza niuno stromento, ma con le parole nude fai questo stesso. Per certo qual ora ascoltiamo alcuno riferire le parole altrui, benchè di troppo buon oratore, tuttavia per dir così le stimiamo nulla; ma quando alcuno ascolta te, o le parole tue, riferendole qualunque altro, sebben sia inetto chi le riferisce, e siano esse o da uomo, o da donna, o da giovanetto udite; restiamo stupefatti tutti, e nella mente compunti. In vero, se non sospettassi di parer troppo ubbriaco, peravventura con giuramento affermerei quali cose da' ragionamenti di costui mi siano avvenute, e mi adivengono tuttavia al presente: perciocchè qualora io lo ascolto, molto più mi salta il cuore, che non fanno i Coribanti; e dalle parole tue spargo lacrime, e veggo il medesimo avvenire a molti altri. E quando io udiva Pericle, e gli altri oratori buoni, mi era avviso, ch' essi dicessero eccellentemente; ma non m' incontrava niuna cosa sì fatta, nè l'animo si conturbava, nè con sè stesso si sdegnava, quasi fosse servil-

vilmente disposto. Ma da questo nostro Marsia spesse volte sono piegato sì, che in niun modo io stimi di dover vivere in questa maniera, ch'io mi ritrovo. E questo, o Socrate, tu non dirai, che non sia vero. Più oltre io so certo, che se al presente volessi concedergli gli orecchi, in niun modo potrei tollerarlo; ma le medesime cose mi avvenirebbono, sforzandomi egli a confessare, ch'essendo in molte cose difettivo, io sprezzo nondimeno me stesso, e procccuro le cose del popolo d'Atene. Dunque chiudendo gli orecchi con violenza, come contro alle sirene, lo fuggo, ed ischivo, per non invecchiare sedendogli presso: ma io patisco inverso costui solo tra gli uomini, quello, che non penserebbe niuno che in me si ritrovasse: cioè, ch'io mi vergognassi di qualunque persona; e pure di costui solo io mi vergogno. Perchè sono a me stesso consapevole di non poter contrastare, che non siano da farsi le cose, ch'egli comanda; ma quando da lui mi diparto, mi sento vincere dall'ambizion popolare. Dunque lo schivo, e fuggo; e qualora il veggo, mi prende la vergogna, perchè osservato non abbia le promesse; in modochè spesse volte desidero, ch'ei se ne muoja. Ma di nuovo se avvenirà, io so di averlo a tollerare molto difficilmente. Per la qual cosa non so ove rivogliermi, o come di lui valermi. E dalle melodie di questo Satiro cotali cose avvennero ed a me ed a molti altri. Ma udite il rimanente, acciò vediate, ch'è tale quale io l'ho figurato, e quanto maravigliosa virtù egli tenga. Perchè sapete bene, che niuno di voi non lo conosce; ma io ve lo dimostrerò, poichè ho dato già incominciamento al dire. Voi vedete, quanto ardentemente si commove Socrate inverso i belli, e sempre fra loro versa, ed istupidisce. Di nuovo è di tutte le cose ignorante, e non sa nulla. In vero questa è figura somigliante molto a Sileno. Saprete adunque, ch' egli si veste di fuori questa forma di abito, come certo Sileno scolpito; ma se si aprisse dentro, o convitori, vi si ritroverebbe una maravigliosa castità: perchè sapete, ch' egli non fa niuna stima della bellezza del corpo di qual si voglia, nè delle ricchezze, nè degli onori, nè delle altre cose, le quali ammira il vulgo; ma di gran lunga oltre ogni credenza le sprezza tutte, e non le tiene in alcun conto. Per la qual cosa vi affermo, che noi non siamo in niuna stima appresso a lui; nondimeno ironicamente fingendo, e scherzando inverso a tutti gli uomini vive sempre. Ma s'egli seriamente facesse, e si aprisse, si vedrebbono i simulacri di dentro, i quali non so, se alcuno li abbia veduti; ma so ben io di averli veduti alcuna volta; e mi sono parsi sì fattamente divini, e d'oro, e bellissimi, e maravigliosi, ch'io stimo che non sia lecito in alcun modo fare altrimenti di quello, che comanda Socrate. Io alcuna volta, o convitori, pensando già, che daddovero si compiacesse molto Socrate della mia bellezza, stimai

di aver trovato questa maravigliosa, e felice occasione per conseguir quello, di cui ardeva; e quasi mi fosse lecito gratificandolo di udir tutto quello, ch'egli sapesse, stimando io alcuna cosa grande, e maravigliosa la mia bellezza, di lei molto mi vantava. Dunque avendo a ciò considerato (conciossiachè innanzi non fossi solito di parlar seco senza compagno) alcuna fiata il compagno licenziato, restava solo con esso lui: perciocchè fa mistieri che dica a voi la verità. Deh attendete; e s'io mentisco, o Socrate, ripigliami tu. Restai, o convitori, da solo a solo, sperando, ch'egli dir mi dovesse lo stesso, che sogliono gli amanti dire agli amati, quando son soli; della cui speranza mi allegrava molto. Ma di questo non ne fu fatto niente; ma, com' era solito, ragionando meco tutto il giorno, si partiva. Poscia io il chiamai alla palestra tenendolo esercitato, come con questo dovessi dar perfezione ad alcuna cosa. Sicchè spesse volte noi soli esercitammo la gimnastica di compagnia. Che bisogno è di molte parole? Io non avanzava niente. Or poichè ciò per questo verso non mi successe in alcun modo, con più forti macchine deliberai di assalire quest' uomo, nè lasciare la impresa incominciata. Udite quanto terribilmente tendessi insidie a costui. Lo invitai a cena, non altrimentichè amatore per tender insidie agli amati. Egli non facilmente, nè di subito ubbidì; ma mi compiacque finalmente. Venne adunque; ma preso il cibo incontinente si levò per partire. Allora io preso dalla vergogna, a lui permisi l'andarsene; ma altra volta più potenti insidie tendendo, tirai in lungo il ragionamento dopo cena fino a grand' ora di notte; e volendosi partire, mettendoli dinanzi l'ora tarda, lo sforzai a rimanere. Si riposò adunque nel letto vicino, sopra il quale aveva cenato; nè alcun altro, fuorchè noi, dormì là quella notte. Le cose, che fin qui si sono dette, senza rossore si possono riferire inverso ad ognuno; ma quelle, che seguono, non le udirete, innanzichè io non rinovi quel proverbio: Esser il vino veridico e con la puerizia, e senza lei. Più oltre appar cosa ingiusta, che chi loda Socrate tralasci sotto silenzio una impresa di lui superba, ed invitta. Oltre di ciò non altrimenti sono disposto, che chi è morso dalla vipera; dicendosi, ch' egli non voglia dimostrare qual sia la passione di lui, se non a chi sono similmente malati; com'essi soli del male non ignoranti condonino, se alcuno spinto dal crucciato non si contenga di parlare, e di fare tutte le cose. Io adunque sopra gli altri morso da un più potente morso; il qual è il più fiero di tutti, o si ritrovi ferito il cuore, o l'animo, o comunque sia questo da appellarsi, percosso, e morso da' ragionamenti della Filosofia, i quali più agramente mordono, che la vipera, ed occupano, se alcuna volta toccano un animo giovanile, il quale affatto non sia dappoco, e fanno, ch' egli faccia, e dica qualunque cosa; scoprirovvi

il

il tutto, vedendo di nuovo i Fedri, gli Agatoni, gli Erisimachi, gli Pausanj, gli Aristodemi, e gli Aristofani, e che fa bisogno ch'io dica di Socrate stesso, e di quanti altri: perciocchè tutti vi siete resi partecipi del furore, e della ubbriachezza del Filosofo; però voi tutti udirete, e mi perdonerete ciò, che da me fu fatto allora, ed al presente sono per dire. Ma i servi, e se vi si ritrova presente alcun profano, e villano, otturino gli orecchi. Estintosi il lume, e partiti i famigliari, non mi parve, o convitori, che fosse più da dissimulare; ma da dirli liberamente quel ch'io sentiva. Laonde il toccai, dicendogli: Dormi tu, o Socrate? Non ancora, disse egli. Sai tu, diss'io, quello che mi sia parso? Che massimamente? diss'egli. Mi è avviso, diss'io, che tu solo sia stato amator di me degno, tuttavia rispettoso troppo nell'Amore. Or standone così questo, ed essendo io tale, istimerei pazzia, se in questo ancora non ti gratificassi, ed in tutte le altre cose, o se tu avessi bisogno della mia robba, o degli amici miei; non avendo io niuna cosa più cara, che di riuscir ottimo uomo. A questo niun mi può giovar più di te. Or io ad un cotanto uomo non compiacendo, più mi vergognerei de' prudenti, che compiacendoti, del vulgo, e degl' ignoranti. Il che udito, dissimulando egli colla solita ironia così rispose: O Alcibiade amico mio, in vero tu apparisci di non esser nè vile, nè dappoco, se è vero ciò, che di me tu racconti, e se in me si ritrova certa virtù, con la quale tu ti possa render migliore, e vedi in me una bellezza maravigliosa, di gran lunga più eccellente della tua. Se ciò conoscendo tenti comunicar meco, e cambiar bellezza con bellezza, ti affatichi qual usurajo di riportarne molto più di me; affaticandoti di far acquisto della verità delle cose belle per la opinione, e di cambiar l'oro con l'ottone. Ma, o beato, considera meglio, acciò la mia condizione non ti stia celata, non essendo io di stima niuna. Allora certo l' occhio della mente incomincia a vedere acutamente, come prima l'occhio del corpo se ne sfiorisce. Ma tu sei lontano da questa età. Le cose mie veramente sono tali, quali le ho raccontate; nè mi ritrovo aver una cosa nella bocca, ed un' altra nel cuore. Ma tu delibera in quella guisa, che stimi che sia per riuscir meglio per ambidue noi. Tu parli bene, diss' egli. Dunque da qui innanzi consultando di compagnia, quello faremo, che stimeremo giovar grandemente ad ambidue, così in questa, come nell' altre cose. Avendo io udito questo, e fattogli opposizione, stimai quasi con un dardo averlo ferito; e levandomi non li permisi il dir più oltre una parola; e di questa sopravveste, la qual voi vedete, circondandomi, avvegnachè era d'inverno, e disteso il vecchio mantel di costui, mi vi posi a giacer sopra, e con queste braccia tenendo abbracciato quest' uomo felice, e saggio, ed al tutto maraviglioso, in cotal guisa mi riposai tutta la notte. Io so, o Socrate, che

che tu non dirai, ch'io ciò mentisco. Or fattosi da me tutto questo, cotanto egli mi superò, e disprezzò, e si fè beffe della mia bellezza; tuttochè, o Giudici, io pensassi d'essere alcuna cosa. Perchè voi siete Giudici della superbia di Socrate, e dovete sapere per li Dei, e per le Dee, che mi levai non in altra guisa avendo dormito seco, che s'io fossi giacciuto col padre, o col fratello di età maggiore. Qual pensiero pensate voi, che dopo questo io abbia avuto, stimandomi di esser stato disonorato, nondimeno maravigliandomi della natura, della temperanza, e della fortezza di costui, avendo ritrovato un uomo in prudenza, ed in sofferenza tale, quale non aveva creduto mai di dover esser per ritrovarne alcuno? Per la qual cosa io non ritrovava in che modo mi corrucciassi seco, e da lui mi dispartissi, nè di nuovo con quali mezzi a me il ritirassi. In vero aveva conosciuto, che sarebbe più malagevole il poter ferir lui co'danari, che Ajace col ferro; e quello m'ingannò, con cui sperava di facilmente tirarlo nella rete. Sicchè ambiguo, e fattomi schiavo a quest' uomo, piucchè qualunque altro si sia mai reso ad alcuno, gli andava intorno vagando. Tutto questo da me allora si fece. Poscia passato certo tempo accadè a lui, ed a me l'andar alla guerra contro a Potidea; ed in quell'esercito, io, e Socrate fummo nel medesimo alloggiamento, e convitori. Primieramente nella pazienza delle fatiche non me solo, ma di gran lunga avanzava tutti gli altri; e se in alcun luogo mancavano le vettovaglie, come suol avvenir nella guerra, non si ritrovavano a lui pari in sopportare la fame, e la sete. Di nuovo poi nell' abbondanza delle cose pareva ch'egli solo potesse godere delle vettovaglie, e della mensa militare; e benchè non volesse bere, nondimeno, se veniva astretto, bevendo di subito, di gran lunga vinceva tutti; e, quello che sopra tutte le cose è maraviglioso, niuno mai il vide ubbriaco: il che mi è avviso, che incontinente si debba dimostrare. Or contra a'freddi, e giaccj, che in quei luoghi sono orribilissimi, faceva cose maravigliose: perciocchè fattosi alcuna volta grandissimo, ed insopportabile giaccio; inmodochè non ardiva alcuno di uscir de'padiglioni, e se altri uscivano, non uscivan essi, se non molto ben vestiti, e co'piedi, e le ginocchia involte ne'panni, e nelle pelli; Socrate in questo stesso tempo usciva con gli altri soldati, in manierachè non aggiungeva niente a quella veste, la qual prima era solito di portare; ma più agevolmente camminava per lo giaccio co' piedi ignudi, che gli altri calzati. Or i soldati questo vedendo sospettavano di esser disprezzati da lui. E ciò se ne passava in cotal guisa. Or quello, che abbia fatto quest'uomo tollerantissimo nel medesimo esercito, è utile, che si ascolti: perchè essendo alcuna volta caduto in qualche cogitazione, se ne stava fermo pensando nel medesimo luogo dal mattutino; e conciossiachè non se gli concedesse

lo

lo esplicare, quel, che pensava, si rimaneva fermo, nè lo lasciava. Ed essendo oggimai il mezzo giorno, i soldati di ciò avvedutisi, si maravigliavano; e l' uno all' altro riferiva, esser stato Socrate in piè fermo pensando fino dall' aurora. E finalmente alcuni soldati di Jonia soprastando già la notte, cenatosi prima (conciossiachè allora era di està) posero intorno a lui i letti, e giacerono all' aere, osservandolo, se anche la notte perseverava. Ma Socrate se ne stè fermo in piè, fino all' aurora seguente, ed al nascer del Sole; e dipoi si partì, avendo già salutato il Sole. E se volete vederlo quando era nella battaglia (perciocchè è cosa giusta, che questo se gli renda) nella quale i capitani dell' esercito mi diedero i doni; niun altro tra gli uomini mi salvò, fuori che costui; non volendomi egli lasciare ferito; ma salvò me stesso, e l' armi mie insieme. Ed io allora, o Socrate, comandava a' capitani, che dessero a te quei doni: poichè io era stato da te salvato (nè di questo mi accuserai, nè dirai, ch' io mentisca.) Ma, capitani risguardando alla dignità mia, e volendo dar a me i doni, tu ti dimostravi il più pronto fra i soldati, che a me, non a te, si dessero essi. Appresso, o uomini, è cosa degna da veder Socrate quando l' esercito fuggendo si partiva da Delio; perchè ancor io mi ritrovai presente portato da un cavallo, essendo Socrate a piedi armato. Or rotti i nostri, e datisi tutti oggimai al fuggire, Socrate di compagnia con Lachete si ritiravano. E conciossiachè io mi fossi in loro a caso abbattuto, e gli avessi veduti, dissi loro incontinente, che star se ne dovessero di buon animo, che mai io non sarei per abbandonarli. Dunque qui potei meglio veder Socrate, che appresso Potidea, laove confidato nel cavallo manco io temeva. Primieramente egli era lecito mirare, come di animo, e nella presente provvidenza superasse Lachete. Poscia mi fu avviso, o Aristofane, il che tu dì, ch' egli là non altrimentichè qui, camminasse superbo, il tutto guardando cogli occhi riposati, e cautamente qualunque cose esaminando: poichè risguardava quando a' nimici, quando agli amici, promettendo, e dimostrando negli occhi, e nello aspetto, o a' più lontani, se alcuno lo assalisse, ch' egli non fosse per far ciò senza pena. Per la qual cosa e l' uno, e l' altro camminava sicuramente: conciossiachè coloro, che così camminano, non sono quasi da niun assaliti; ma sì ben chi sparsi si lasciano portare fuggendo. In molte altre cose si può lodar maravigliosamente Socrate; ma sono tali, che peravventura alcuni degli altri ancora meriterebbono la medesima lode: ma questo è degno di ogni maraviglia, che costui non si ritrovi simile a niun degli antichi, nè de' moderni. Perciocchè quale fu Achille, tale forse potrebbe alcuno congetturare, che fosse stato Braside, ed alcuni altri; e di nuovo qual Pericle, tali Antenore, e Nestore.

ftore. Vi fono alcuni altri, i quali in quefto modo fi poffono paragonare infieme. Ma quale fi ritrova Socrate, e quale il maraviglio-fo modo nel dire di lui, niuno nè de' vecchi, nè di coloro, i quali ora fi ritrovano, fi appreffa alla fua fomiglianza, fe peravventura non affomigliaffe alcuno a coloro , ch'io dico (cioè , non ad alcun degli uomini, ma a'Sileni, ed a'Satiri) così lui, come i fermoni fuoi. Conciofsiachè innanzi fi tralafciò da me, che i fermoni di lui fono fimili molto a'Sileni, che fi aprono: perchè fe alcuno voleffe udire i fermoni di lui, parerebbono al primo afpetto troppo ridicolofi, dimoftrando i nomi, e le parole efteriormente l'abito di certo Satiro ingiuriofo, avendo fempre in bocca gli afini, i fabbri, i farti, ed i calzolai; e parendo fempre che dica degli fteffi le medefime cofe; inmanierachè quafi tutti coloro, che fono meno efperti, e periti prendino a gabbo le parole di lui: ma fe aprendoli li riguardaffe alcuno, ed entro vi entraffe, primieramente ritroverebbe, quei foli aver fopra gli altri una profondità di fenfi, e più oltre effer diviniffimi, e contener affaiffimi, e belliffimi fimulacri di virtù, ed eftenderfi a moltiffime cofe, anzi abbracciare tutti i precetti, ne'quali fi dee ammaeftrare colui, che dee effer bello, e buono. Quefte fono quelle cofe, o convitori, nelle quali io lodo Socrate, ed anco de'quali io mi lamento, avendo voi frattanto intefo quali ingiurie egli mi ha fatte. Nè folamente contro di me fi ha diportato così, ma eziandio contro a Carmide figliuolo di Glaucone, e contro ad Eutidemo figliuolo di Diocle, e contro a molti altri, i quali fono ftati da lui ingannati fotto fpecie d'amante: conciofsiachè di Amante riufcì amato. Le quali cofe, o Agatone, ancora a te dico, acciò tu non fia ingannato da coftui; ma conofcendolo da quello, ch'io ho patito, ti guardi, nè fecondo il proverbio, quafi fanciullo, tu ti faccia faggio dopo al ricever dello incomodo. Dettofi quefto Alcibiade, raccontava Ariftodemo, che in tutti fi concitò le rifa per l'audacia, e libertà del parlare di lui, parendo prefo dall'amore di Socrate. Mi è avvifo, o Alcibiade, diffe Socrate, che tu fia fobrio: perchè altrimenti non avrefti ftudiato con un lungo giro di parlare, come tu hai fatto, di occultar quefto, per cagione di cui tu avevi detto tutte le altre cofe, il che finalmente nel fine dell'orazione hai meffo innanzi; quafichè non per quefta cagione tu abbia detto ogni cofa per calunniar me, ed Agatone. Stimando tu, ch'io non debba niun altro amare, fuorchè te folo, ed Agatone da niun altro amarfi, fe non da te. Ma non ci fu occulto quello, che fi voleffe inferire quella tua finzione di Satiro, e di Sileno. Or, o Agatone amico mio, guarda, ch'egli non avanzi alcuna cofa da ciò, che ha detto: ma apparecchiati, inguifachè nè tu, nè io non riportiamo calunnia da alcuno. O Socrate, rifpofe Agatone, tu mi pari di dire il vero. Effendofi egli frammeffo fra te, e me per fepararci;

ma

ma questo a lui non gioverà nulla: perchè di qui levandomi, sederotti appresso. Così si dee fare, disse Socrate, e sedi qua a me di sotto. Per Giove, esclamò Alcibiade, quali cose mi sforza quest' uomo a patire! Per tutto mi vuol egli superare. Permetti almeno, che Agatone segga qui in mezzo. In niun modo conviene, rispose Socrate, avendomi tu lodato, ma fa mistieri ch'io lodi costui, che siede alla destra. Dunque se dopo te rimanesse Agatone, di nuovo mi loderebbe, innanzichè fosse da me lodato. Ma lascialo, uomo felice; nè invidiarli le miei lodi. Per certo io desidero forte lodarlo. Oh oh, o Alcibiade, disse quivi Agatone, non è possibile ch' io mi fermi qui; omai quindi mi parto, acciò mi lodi Socrate. Questo è costume di Socrate, rispose Alcibiade, che presente lui non sia lecito ad alcuno di riconciliarsi i belli. Deh ora vedi, come agevolmente, e con che probabil ragione abbia egli a sè tratto costui. Dunque si levò su Agatone per riposarsi con Socrate. Allora molti ubbriachi avendo trovate le porte aperte (avvegnachè poco innanzi alcuni erano usciti fuori) entrarono incontinente, e sederono intorno a loro: per lo strepito de' quali si turbò il tutto, nè dipoi fu servata alcuna misura nel bere. Erisimaco, e Fedro, ed alcuni altri essersi partiti, raccontò Aristodemo, e lui lungamente aver dormito: conciossiachè le notti erano allora lunghe, ed intorno all'aurora, si svegliò cantando i galli; e svegliatosi ritrovò, che alcuni dormivano, ed altri si erano partiti. Ma Agatone, ed Aristofane, e Socrate soli ancor vegghiavano, e bevevano in certa coppa grande fatto un giro dalla destra, succedendosi l'uno all'altro; ma Socrate di continuo disputava. Nè d' altro disse Aristodemo ricordarsi lui, non essendo stato presente da principio, e ritrovandosi gravato dal sonno; ma la somma di quella disputa esser stata, che Socrate li astringeva a confessare, che fosse ufficio del medesimo uomo il compor la tragedia, e la commedia, e chi è per arte tragico fosse comico ancora. Conciossiachè avessero essi confessato questo, piuttosto sforzati, che persuasi, si posero a dormire, primieramente Aristofane, dopo Agatone, nata già la luce. Ma Socrate, vedutili presi dal sonno, se ne andò nel Liceo accompagnato da lui, come aveva in usanza, e lavatosi secondo il costume si esercitò tutto il giorno, e finalmente verso la sera si ridusse a riposare in casa.

FINE DEL TOMO PRIMO.

CORREZIONI.

Rivedendo questo primo Volume delle Opere di Platone tradotte in Lingua volgare, abbiamo trovati alcuni errori di stampa nelle voci Greche, che si correggeranno come segue: avvertendo che il primo numero addita la pagina, il secondo la linea, la lettera c. le citazioni del margine inferiore, a cui la correzione si riferisce. Ma per non ripetere due volte l'istesso, notato solamente abbiamo la lezione o scrittura emendata. Ne' volumi seguenti si userà maggiore esattezza in queste citazioni di greco.

Pag.	Lin.	
2.	1.	c. Πειραστικὸς χαρακτῆρος.
	2.	Οὗτος γνῶσιν
	3.	τὸ θεοφιλὲς
3.	1.	c. ὑπηρετικὴ.
	2.	ὡς παντάπασιν ἑτέρω
21.	1.	c. ἀπροσωπόληπτοι
42.	14.	c. ὑποτιμᾶσθαι
65.	3.	c. ἐπισυμβεβηκότα
67.	1.	c. ἕκαστον... ζωῆς εἶδος
	2.	ἀδιάφθορος
	4.	οὐ μόνον
83.	7.	c. ζῶντα
124.	2.	c. τὸ αὐτὸ ζωῆς εἶδος
139.	1.	c. ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων
140.	3.	c. ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος ὃ ἂν μιμεῖται
144.	4.	c. ἀκαταληψίαι
152.	18.	ἀρχέπολις
	22.	ἄγις, πολέμαρχος, ἀπόλεμος
	24.	Ιατροκλῆς ἀκεσίμβροτος
	38.	μνησίθεον
155.	3.	c. Δαίμων
156.	3.	ἥρως
	5.	ἔρωτος
	19.	ἄνθρωποι
	35.	τῶν ἀνθρώπων
157.	2.	ἃ ὄπωπε
	36.	ἃ ἂν σημήνη
158.	20.	da ἑστίας, cioè da Vesta
	l. ult.	ἑστίαν
160.	3.	in vece di σ.
	4.	ὡς πολλὰ εἰδότος τοῦ θεοῦ
	8.	δόσιν τοῦ πλούτου
161.	13.	ἐρατή τις
	1.	c. Δημήτηρ
162.	4.	ὁ ... ἀπολύων
	20.	ἁπλοῦν
	21.	ὁμοπολῶν
163.	12.	Διόνυσος ὁ
	16.	τοὺς πολλοὺς
	28.	πάλλεσθαι
	32.	Ἀθηνᾶν
	35.	αὐτὸν νοῦν,
	40.	Ιοι, e Ιτσ. Ma...
164.	6.	Ἥφαιστος
	24.	ἄγγελος
	27.	εἴρειν
165.	20.	ἄλσον
	21.	κατὰ τὸ ἀλίζειν εἰς ταυτὸ τοὺς ἀνθρώπους.
166.	23.	αἴρει τὰ ἀπὸ τῆς γῆς
	28.	ἀεὶ θεῖ
168.	1.	ἡ φρόνησις
	3.	ὄνησιν φορᾶς
	5.	γονῆς σκέψιν ἢ νόμησιν
	12.	σωφροσύνη
	25.	ἐσύθη
169.	8.	δίον
170.	9.	τὸ ἄρρεν
	14.	τεθηλέναι
	24.	ἕξιν τοῦ
171.	12.	μῆκος
172.	2.	ἀειρρεῖτην
	3.	αἱρετὴν
	7.	τὸ κακὸν
	18.	ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν
173.	8.	κερδάλεον
	15.	ἀπολύη
	28.	Ἀλλὰ βλαβερὸν καὶ ζημιῶδες
174.	21.	ἱμείρουσιν
	24.	ἡμέρα
	26.	ζυγὸν
	27.	ma διογὸν dimostra τοῖν δυοῖν ἕνεκα τῆς δέσεως ἐς τὴν ἀγωγὴν
174.	32.	δεσμὸς
175.	3.	ζημιῶδες
	6.	ἐπιθυμίαι
	10.	ὄνησιν
	12.	διαλύσεως τοῦ σώματος
176.	15.	διώξεος
	32.	ἀντιτυποῦν
	38.	ἴσχει τοῦ ἰέναι
	1.	c. πόθος
180.	35.	τὰ σύμβολα
183.	9.	ὀλισθαίνει
198.	3.	c. ἀεὶ κατὰ
269.	2.	c. ἔμμισθοι
	2.	c. τέχνης
	ult.	c. ἐμποδίων
275.	14.	c. χειρωτικὴν
278.	11.	c. δωροφορικὴν
324.	6.	c. ἀνθρώπινος
326.	2.	c. ἐπιμελούμενος
	4.	c. οὗτοι
330.	1.	c. λόγος
331.	2.	c. ὀχλοκρατίαν
	4.	c. τὸ
365.	5.	c. αἴτια
388.	3.	c. δημιουργοῦσαν
399.	12.	c. αὐτὸ τὸ καλόν ἐστι
435.	2.	c. ἀδιαλύτῳ
	11.	c. ἡ ψυχὴ
498.	lin. ult.	c. ἀεὶ ὂν